Ph. Lb. 845
N. 139.

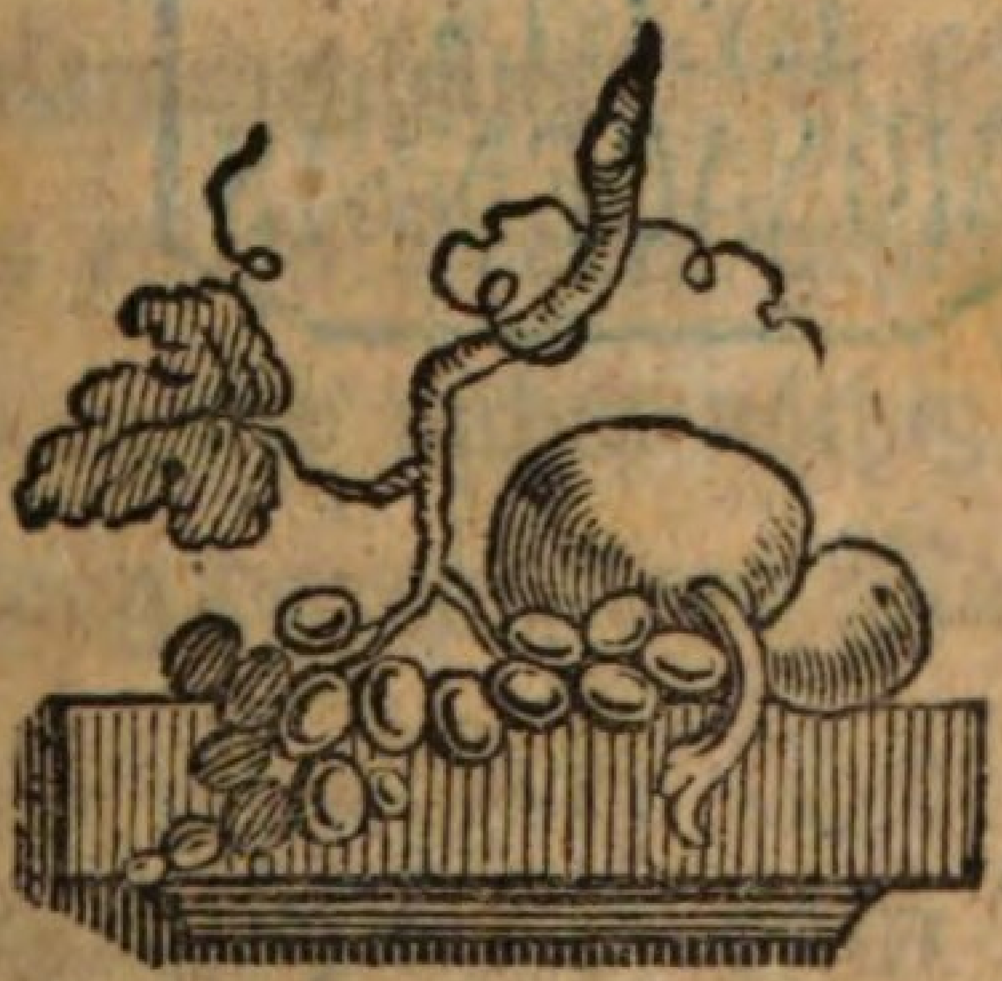
Philos. Anthrop. Scr. varia. 1279.

R

Untersuchungen
über
den Menschen

von

Dieterich Tiedemann
Profeßor der alten Sprachen am Collegio
Carolino zu Caßel.



Anderer Theil.

Leipzig,
bey Weidmanns Erben und Reich. 1777.

Amadé Primbs de l'ordre des Citeaux d'Aldersbach, conſeiller eccleſiaſtique actuel, Docteur en Theologie et Philoſophie, Profeſſeur en Philoſophie à Ingolſtadt.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Der andere Theil dieser Untersuchungen sollte versprochenermaßen von den Sinnen handeln, und dieses Versprechen erfülle ich jetzt. Wie er mit dem vorhergehenden zusammenhängt, ist schon in der Vorrede des ersten Theiles gesagt worden, ich habe also weiter nichts nöthig, als den Zusammenhang der einzelnen Materien anzuzeigen.

Erstes Hauptstück, vom Idealismus. Alle Erfahrungen sagen uns, daß wir einen Körper haben; subtiles metaphysisches Raisonnement aber sagt, daß wir keinen haben. Wem soll man am meisten trauen?

trauen? Um dies auszumachen, werden zuerst die Berkeleyschen und Humischen Gründe geprüft, und dann ihnen andere entgegengestellt. Man hat bisher die Idealistischen Beweise für so unüberwindlich gehalten, daß man den Weg des Raisonnements gantz verlaßen, und sie blos mit der Uebereinstimmung des menschlichen Geschlechts, unter dem neuen Nahmen Menschen-Verstand bestritten hat. Reid und Oswald haben dadurch, ohne es zu merken, den Idealisten den Sieg zugestanden, denn, sind ihre Gründe durch Raisonnement unumstößlich; so wird gewiß jene Appellation an den allgemeinen Glauben des menschlichen Geschlechts, sie bey dem scharfen Denker nicht verdächtig machen. Stehen Raisonnement und gemeiner Menschen-Verstand einander gerade entgegen, wem soll man glauben? Entweder dem Raisonnement, oder keinem von beyden;

dem erstern, weil die Authorität des Menschen-Verstandes noch immer auf sehr schwachen Füßen steht; keinem von beyden, weil sie doch die Stärke der unwiderleglichen demonstrativen Beweise nicht überwiegen kann, wenn sie auch noch fester gestellt würde, als sie von den Engelländern gestellt ist. Ueber demonstrative unwiderlegliche Beweise geht nichts, und kann nichts gehen, man verfällt in einen völligen Skepticismus, wenn man diesen ihr Ansehen nimmt. Nicht also gemeinen Menschen-Verstand; sondern Raisonnement habe ich den Idealisten entgegen setzen zu müßen geglaubt. Man hat schon viel gewonnen, wenn man ihnen zeigt, daß ihre Beweise das lange nicht darthun, was sie darthun sollen; und man hat ganz gewonnen, wenn man ihnen nun noch andere stärkere Gründe entgegensetzt. Beydes habe ich mich zu thun bemüht, und ich schmeichele mir

dadurch, diese Streitigkeit ihrem Ende ein wenig näher gebracht zu haben.

Anderes Hauptstück, Materialismus. Die Frage, ob der Körper durch seinen Mechanismus, oder ein vom Körper unterschiedenes Wesen durch seine geistige Kraft denkt, schien mir hier an ihrem eigentlichen Orte zu stehen. Gemeiniglich wißen die Psychologen nicht, wo sie sie hin bringen sollen, und sie sieht unter den übrigen Lehren aus, als ob sie vom Himmel gefallen wäre. Zwar hat sie auch hier dieses Ansehen, wenn man sie so abgerißen betrachtet; allein man erwäge nur folgendes, und urtheile. Aus dem vorhergehenden Hauptstücke ist gewiß, daß wir einen Körper haben; aus dem ganzen ersten Theile aber, daß wir denkende Wesen sind; es frägt sich also, wer denkt? der Körper, oder nicht der Körper? Es war um desto nothwendiger diese Frage hier zu untersuchen,

suchen, da sich von der Natur der Sensationen nichts bestimmtes sagen ließ, wenn nicht vorher ausgemacht war, welchem Subjekte sie eigentlich zukommen? Auch diese Frage hat große und heftige Streitigkeiten, und diese Streitigkeiten haben bey mir den Wunsch veranlaßt, sie so aufs Reine zu bringen, daß entweder eine Parthey offenbahr die Oberhand behält, oder doch wenigstens daß man entscheiden kann, ob diese Frage von uns jetzt mit völliger Zuversicht beantwortet, oder nicht beantwortet werden kann. Die Haupt-Ursachen dieses immer neu wieder entstehenden Streites schienen mir folgende: man hat mehrere von einander verschiedene Fragen verwechselt: man hat Gründe und Gegen-Gründe nicht genug gegen einander abgewogen: man hat aus Erfahrungen zu viel geschloßen. Sie zu heben, war also das natürlichste Mittel, die verschiedenen

Fragen mit ihren verschiedenen Gründen nach einander zu untersuchen. Diese Fragen nun sind folgende: 1) denkt die Organsation? 2) wenn nicht die Organisation, denkt denn ein einfaches, unausgedehntes Wesen? So viel ich gekonnt habe, habe ich alle nur einigermaßen scheinbare Gründe zusammengesucht; sollte mir aber dennoch einer und der andere entwischt, oder nicht in seinem ganzen Lichte erschienen seyn: so werde ich mich demjenigen sehr verbunden erkennen, der ihn mir mittheilen wird. Da wir jetzt aus der Physik, Anatomie, und den medicinischen Beobachtungen Grund-Sätze ziehen können, an die die vorigen Jahrhunderte nicht denken konnten; da diese Frage eine der wichtigsten in der Philosophie ist: so wäre es eine der Ehre unsers Zeit-Alters würdige Unternehmung, hier einmahl aufzuräumen, und zu versuchen, wie weit wir hier

zur Gewißheit kommen können. Wenn denkende Männer von den verschiedenen Partheyen ihre Kräfte gegen einander versuchten, und mit logischer Schärfe und Kaltblütigkeit ihre Gründe gegen einander vortrügen: so ließe sich das Ende des Streites bald erwarten. Nur müßte man die Religion nicht darein zu verwickeln suchen, man müßte blos von der Philosophie allein die Entscheidung erwarten, und nur da, wo sie nichts entscheiden kann, wo sie ihre eigene Schwäche gesteht und einsieht, aus höhern Gründen den Ausspruch thun.

Drittes Hauptstück, Sitz der Seele.

In etwas verschiedener, und doch im Grunde gleicher Bedeutung werfen beyde, der Materialist und Nicht-Materialist, die Frage vom Sitze der Seele auf. Der erste, wenn er frägt, an welchem Orte des Körpers sich das gemeinschaftliche Senso-

rium, die Werkstädte der denkenden Kraft, befindet? Der andere, wenn er wißen will, an welcher Stelle des Körpers alle Organe so eingerichtet sind, daß das denkende Wesen daselbst seine Geschäffte verrichten kann. Auf beyde Fälle habe ich diese Untersuchung eingerichtet, und nach Betrachtung einiger der angesehensten Hypothesen, festzusetzen gesucht, daß unsere bisherigen Versuche und Beobachtungen noch nicht hinreichen, dies zu bestimmen. So viel ist indeßen ausgemacht, daß das Gehirn der Wohnsitz der denkenden Kräfte ist, und dies mußte hier berühret werden, weil sich sonst von der Art, wie Sensationen entstehen, nichts bestimmtes sagen ließ.

Viertes Hauptstück, von den sinnlichen **Werkzeugen**. Die Empfindungen gelangen durch gewiße Canäle zur Seele, und diese Canäle sind die Nerven. Hier wird allgemein untersucht, wie die Nerven

beschaf=

beschaffen sind, ob sie für sich empfinden, welches an ihnen das eigentliche Instrument der Empfindung ist, und warum wir nicht mehr als fünf Sinne anzunehmen berechtigt sind.

Fünftes Hauptstück, von der Empfindung. Der Eindruck auf die äusern Organe gelangt zur Seele, und wird da Empfindung. Hier entstehen die Fragen; wo ist der Sitz der Empfindung, in der berührten Stelle des Organs, oder im Gehirn? Wenn sie im Gehirn ist, ist sie an einem einzigen, oder an mehreren Punkten des Gehirns? Wie gelangt sie zum Gehirn? Durch eine subtile in den Nerven befindliche Flüßigkeit, oder durch Vibration, Oscillation der Nerven? Wie modificieren die Nerven die Seele? Wie kann einerley Organ eine so große Menge verschiedener Empfindungen erregen? Der größte Theil dieser Fragen wird, nach vorherge-

hergegangener Prüfung ihrer Auflösungen, und der dazu gemachten Hypothesen, durch das alte non liquet beantwortet. Die wenigsten unserer Philosophen werden mit dieser Antwort zufrieden seyn, weil die meisten sich an eine der vorhandenen Hypothesen gewöhnt, oder selbst ihre eigenen erfunden haben. Allein sie alle erkennen sie als Hypothesen, und dies ist mir genug, sie von der Zahl bewiesener und zuverläßiger Sätze auszuschließen. Denn nicht alles zu erklären; sondern das gegründete von dem ungegründeten zu unterscheiden, und auf das hinzuweisen, was in unserer Erkenntniß noch mangelhaft ist, um eine Ergänzung zu veranlaßen, zu welcher ich mich selbst nicht fähig fühle, ist eine meiner Haupt-Absichten. Man weiß schon viel, wenn man nur genau das weiß, was man nicht weiß; und man ist begierig nach reellern und nützlichern Untersuchun-

tersuchungen, wenn man sieht, daß ein großer Theil von denen, welchen das Ansehen ihrer Erfinder, und eine stillschweigende Einwilligung des Zeit-Alters einen blendenden Schein von Realität gegeben hat, nichts mehr als Muthmaßungen sind.

Sechstes Hauptstück, Gesetze der Sensationen. Die Beschaffenheit der Sensationen richtet sich nach dem Zustande des Gehirns, der Nerven, der äusern Organe, des Mediums, und der Wirkung des Gegenstandes. Von jedem wird das nöthige gesagt, und am Ende noch die Frage aufgeworfen, woher kommt es, daß, da die empfindenden Nerven doppelt sind, doch die Empfindung nur einfach ist?

Siebentes Hauptstück, vom Gefühle. Nachdem bis hieher das betrach-

tet worden ist, was sich allgemein von den Sensationen sagen läßt: so werden nun die fünf Sinne nach einander untersucht. Das Gefühl macht den Anfang, weil es als das bekannteste Organ, den Weg zu den unbekanntern bahnt. Das Organ, der Gegenstand, und die Art, wie dieser Gegenstand die Nerven modificiert, werden angezeigt; und darauf die verschiedenen durchs Gefühl erkannten Haupt-Eigenschaften der Körper, nebst der Art, wie sie durch diesen Sinn erkannt werden, auseinandergesetzt. Dann von einigen vorzüglich wichtigen Gefühl-Empfindungen, und endlich den außerordentlichen Erscheinungen des Gefühls.

Achtes Hauptstück, vom Geschmacke. Nach eben der Methode wird hier dieser Sinn, im

Neunten Hauptstücke, der des Geruches, im

Zehn-

Zehnten, der des Gehöres, und im Eilften, der des Gesichtes, untersucht. Die Erklärungen, die bisher über die mancherley Phänomene der Sinne gegeben sind, werden dabey auseinandergesetzt, und in das allgemeine Resultat aufgelöset, daß wir im allgemeinen zwar manches unbestimmt anzeigen können, daß aber alle unsere Philosophie und Physiologie uns verlaßen, so bald vom Detail die Rede ist. Dies war vorzüglich deswegen zu erinnern nöthig, weil manche Philosophen sehr geneigt scheinen, sich bey solchen vagen Allgemein-Plätzen zu beruhigen, und weil sie, um nicht das mangelhafte ihrer Grund-Säze aufzudecken, den Detail gern stillschweigend vorbey gehen. Junge Leute begnügen sich vorzüglich gern mit Allgemein-Sätzen, indem ihr Gedächtniß noch nicht individuelle Erfahrungen genug aufgesammlet hat, um mit den

allge-

allgemeinen Sätzen in das einzelne herabzusteigen. Ich glaube also, ihnen einen nicht unangenehmen Dienst dadurch gethan zu haben, daß ich die Gränzen unserer Erkenntniß vorgezeichnet habe; denn nun können sie die Lücke gleich bemerken, und ihren Geist zu ihrer Ergänzung anstrengen, oder ihn auch auf wichtigere Untersuchungen lenken.

Zwölftes Hauptstück, vom Betruge der Sinne. Aus dem allem, was über die Sinne bisher gesagt ist, leuchtet die Folgerung hervor, daß sie nicht allemahl wahre und zuverläßige Boten sind. So unbestimmt ausgedrückt giebt dieser Satz zu manchen schlimmen Consequenzen Anlaß, und so unbestimmt ausgedrückt haben ihn auch die Skeptiker gemißbraucht. Es war also nöthig zu fragen, in wie fern trügen die Sinne? Das ist 1) in wie fern ist in

den

den Sensationen Realität? 2) und in wiefern ist überhaupt dem Zeugniße der Sinne, auch in blos relativen Empfindungen zu trauen? Durch die Bestimmung dieser Fragen werden die Haupt-Einwürfe der Pyhrrhonisten gegen die Autorität der Sinne auf eine sehr leichte Art aus dem Wege geschoben.

Dreyzehntes Hauptstück, von den angenehmen und unangenehmen Sensationen. Diese konnten nicht eher betrachtet werden, als bis schon alle Sinne nach einander bekannt waren, weil die Frage, welche Sinne geben angenehme Sensationen? sich nicht eher beantworten ließ. Darauf wird gezeigt, daß wir die eigentliche Ursache des angenehmen und unangenehmen in den Sensationen nicht kennen; daß endlich diese Empfindungen manchen Abwechselungen unterworfen sind.

Vierzehntes Hauptstück, vom Einfluße zwischen Leib und Seele. Aus manchen einzelnen vorher gemachten Beobachtungen, und der ganzen Theorie der Sinne überhaupt entspringt die Folgerung, daß Leib und Seele auf einander wirken. Nachdem vorher die Gränzen dieses Einflußes bestimmt sind, werden die verschiedenen Hypothesen über seine Erklärungs-Art betrachtet, und endlich der, vom physischen Einfluße der Vorzug zugestanden, doch mit der Einschränkung, daß auch sie nicht hinreicht, alle einzelne Fälle vollkommen zu erklären.

Funfzehntes Hauptstück, von den angebohrnen Ideen. Daß uns die Sinne manche Kenntniße geben, ist aus dem vorhergehenden klar; es entsteht also die Frage, wie viel? Um diese gründlich zu beantworten, mußte vorher bewiesen

sen werden, daß alle unsere Kenntniße erworbene sind. Daraus folgte natürlich, daß innere und äusere Empfindung die einzigen Quellen sind, und hieraus ferner, daß die äusere Empfindung die erste Quelle aller unserer Ideen ist.

Ueber die abgehandelten Materien habe ich meine Meynung frey, und ohne Ansehen der Person gesagt. Sollte sich etwa jemand finden, der diesen oder jenen Ausdruck etwas zu hart fände, weil er gegen seine Meynung gerichtet ist: so bitte ich ihn zu erwägen, daß der Ausdruck die Sache, und nicht die Person angeht; daß der Tadel der Meynung auf mich zurückfällt, wenn ich zu leichtsinnig, und ohne gute Gründe geurtheilt habe. Darauf also kommt es an, ob ich gut und richtig bewiesen habe, und dies wünschte ich vornemlich von Kennern zu erfahren. Die

Sachen sind zu wichtig, und zu lange ein Gegenstand mancher Streitigkeiten gewesen, als daß nicht jeder rechtschaffen denkende Philosoph, und warum nicht auch jeder rechtschaffen denkende Mensch? ihre endliche Entscheidung sehnlich wünschen sollte. Ich habe mich aus allen Kräften bemüht, das meinige dazu beyzutragen, und werde aus den Urtheilen des Publikums sehen, in wie fern ich mich über diesen Gebrauch meiner Kräfte zu freuen habe.

Erstes Hauptstück.

Vom Idealismus.

Daß wir nicht blos denkende Wesen sind; sondern auch einen Körper mit uns herumtragen, hatte man seit Erschaffung der Welt als eine unleugbare Wahrheit angenommen. Und in der That ist auch diese Meynung uns so natürlich, so sehr in alle unsere Erfahrungen und Beobachtungen verwebt, daß es uns ungereimt vorkommt, daran zweifeln zu wollen, einfältig, einen Beweis davon zu verlangen, und sinnlos, es gar zu leugnen. Gegen alle diese Empörungen angewohnter und ohne hinlänglichen Beweis angenommener Meynungen bewaffnet sich der feste Ueberzeugung suchende Philosoph mit Gründen, und aus Gründen wagt er es, auf die Gefahr dem großen Haufen lächerlich zu werden, deßen Lieblings-Meynungen zu bestreiten. Der gewöhnliche Denker sieht diese Gründe nicht, weil sie zu sehr außer dem Gesichts-Kreise des

des gewöhnlichen Denkers liegen, und da er sie nicht sieht: so verrichtet er sie, wenn sie ihm dargestellt werden, weil der Mensch überhaupt alles, was mit seiner Denkungs-Art keine Verwandschaft hat, entweder gar nicht zu achten, oder zu verachten gewohnt ist. Kein Wunder also, daß der Idealismus so viele Gegner, und unter ihnen so wenige genau mit ihm bekannte Gegner gehabt hat. Kein Wunder, daß man subtilen Schlüßen, bloße Deklamationen; ruhigen Untersuchungen, heftige Beschuldigungen entgegengesetzt hat.

Aber ist es nicht offenbarer Misbrauch der Vernunft, sie zur Bestreitung der einleuchtendsten, und beynahe vom ganzen Menschen-Geschlechte angenommenen Meynungen anzuwenden? —

Ist es nicht vielmehr guter Gebrauch des Raisonnements, das gewiße vom ungewißen, das bewiesene vom unbewiesenen abzusondern, und überall die größte mögliche Schärfe der Beweise zu suchen? —

Ist es nicht unleugbare Verirrung des menschlichen Geistes, vorsetzliche Neuerungs-Sucht, den Menschen die Evidentz der Sinne,

und

und gar die Existentz ihres Körpers wegphilosophieren zu wollen? —

Ist es nicht im Gegentheil Pflicht des Philosophen, die Beobachtungen und Erfahrungen so weit zu verfolgen, als sie nur immer reichen wollen, ohne sich um das anscheinende ungereimte und lächerliche zu bekümmern? —

Und welche können die dem Idealismus günstigen Beobachtungen seyn? Kann die menschliche Vernunft sich in ihren ersten und wichtigsten Kenntnißen selbst widersprechen? —

Hier ist die Folge dieser Beobachtungen und Erfahrungen, damit man auch daraus den Gang des menschlichen Geistes, und zugleich dies erkennen möge, daß der Idealismus so gar wider die Natur nicht ist, als er es bey dem ersten Anblicke scheint. Demokrit empfieng von seinen Vorgängern der Italiänischen Schule den Satz, daß die Sinne uns oft betrügen, dehnte ihn bis dahin aus, daß er die Realität aller unsrer Ideen, außer denen von Figur, Solidität, und Ausdehnung, leugnete, und wurde überhört; Anaxagoras empfieng eben diese Beob-

achtung von seinen Vorgängern der Jonischen Schule; behauptete, daß der Schnee schwartz wäre, und wurde ausgelacht; die Pyrrhonisten nahmen beyder Lehren zusammen, folgerten daraus, daß alle unsere sinnlichen Ideen uns nichts wahres und reelles lehrten; und wurden mit Verachtung abgewiesen; Gorgias von Leontium fieng diese Sätze auf, gab subtile Beweise, daß gar nichts existierte, und wurde gar nicht angehört. So viel blieb indeßen von den Beobachtungen und Schlüßen dieser Männer in den Köpfen aller Philosophen übrig, daß man den Sinnen nicht unumschränkt mehr traute, und die Realität mancher bis dahin auf Glauben angenommene Begriffe für verdächtig hielt. Cartesius verfolgte die Untersuchungen der Alten weiter, zeigte, daß sehr viele unserer sinnlichen Ideen nicht nur ihren Gegenständen und Ursachen nicht vollkommen ähnlich, sondern so gar gäntzlich unähnlich wären; und wurde mit Aufmerksamkeit und Beyfall angehört. Locke nahm dies von ihm an, dehnte es auf alle sinnlichen Ideen, die Ausdehnung, Figur, und Solidität ausgenommen, aus; und

wurde von den meisten bewundert. Nunmehr fieng es in der Philosophie an als Grund-Satz zu gelten, daß man die Sinne und ihre Vorstellung bey Aufsuchung der Wahrheit nicht befragen müße; und Mallebranche sprach den Sinnen das Vermögen ab, uns Ideen zu geben, weil nur der göttliche Verstand allein den menschlichen zu erleuchten fähig sey. Eben dies lehrte auch zu derselben Zeit Leibnitz in einer etwas veränderten Bedeutung; er erklärte die Körper-Welt für nichts als Phänomen, leugnete, daß wir irgend eine Idee durch die Sinne empfiengen, und behauptete mit Cartesius, daß es angebohrne Ideen gäbe, jedoch mit der Erweiterung, daß alle unsere Kenntniße, sie mögen Nahmen haben wie sie wollen, in der Seele selbst von ihrem ersten Ursprunge an verborgen liegen, ohne von außen durch die Sinne hinein gekommen zu seyn.

Schon Mallebranche erklärte, daß die Existentz der Körper-Welt nicht anders, als durch die Offenbahrung bewiesen werden könnte; und allein aus diesem Grunde behauptete er sie auch. Leibnitz sprach von der

materiellen Welt, so wie alle davon sprachen, ohne jedoch wie alle davon zu denken; beyde wurden daher auch nicht als Lehrer sonderbarer und dem Menschen-Verstande entgegengesetzter Meynungen betrachtet, weil man nicht gewahr wurde, daß sie den Idealismus nur blos den Worten nach nicht vertheidigten.

Den kleinen Schritt, der nun noch zu thun übrig war, that Berkeley, er stellte die Lehren seiner Vorgänger näher zusammen, nahm die Nicht-Realität der sinnlichen Ideen vom Locke, und Cartesius; die Unrichtigkeit der Begriffe der Ausdehnung, Solidität, Figur, von den Pyrrhonisten, und Mallebranche, und folgerte daraus, daß gar keine Materie, sondern lauter einfache und geistige Wesen existieren, mit Leibnitz; daß alle unsere Ideen uns von Gott unmittelbar mitgetheilt werden, mit Mallebranche; und daß wir endlich gar keinen Körper haben, und daß gar nichts einen Körper ähnliches, auch nicht als Phänomen würklich existiert; nach der Kette seiner eigenen Schlüße.

So

So entwickelte sich also aus der einzigen Beobachtung, daß die Sinne trügen, ein System, welches nicht nur den Sinnen selbst, sondern auch allen bis dahin mit unerschütterlicher Ueberzeugung geglaubten Sätzen gefährlich wurde, und so erhellet, daß eine Lehre, die bey dem ersten Anblicke aller Vernunft, aller Erfahrung gerade entgegengesetzt zu seyn scheint, doch aus Erfahrung entstanden, auf Erfahrung gebauet, und mit vieler Feinheit der Vernunft-Schlüße gebauet ist.

Man höre zum nähern Beweise dieses Satzes, folgende Gründe Berkeleys 1) daß wir die Existentz der Körper glauben, kömmt daher, daß wir sie zu empfinden glauben, und dies ist falsch; denn wir empfinden nicht die Körper selbst, sondern nur ihre Farbe, Geruch, Ausdehnung, Solidität, und ihre übrigen sinnlichen Eigenschaften. Diese aber sind nichts als Modifikationen unserer Seele, nichts als Vorstellungen, weil wir nichts als unsere eigenen Modifikationen, unsere eigenen Vorstellungen denken können. Sie haben folglich ihr Daseyn nur in unserer Seele, und sind außer ihr eben so wenig

etwas reelles, als es die Phantasieen der Träumenden sind. Angenehme und unangenehme Empfindungen begleiten fast immer jeden sinnlichen Eindruck, wir schmecken, riechen, fühlen, hören, und sehen fast nichts, ohne es entweder angenehm oder unangenehm zu finden. Daß das angenehme und unangenehme außer der es empfindenden Seele Nichts ist, ist allgemein ausgemacht, und daher muß dies auch von allen übrigen Sensationen gelten, weil das angenehme und unangenehme ein Theil davon ist, und was vom Theile gilt, auch vom Gantzen gelten muß. Widersprechende Eigenschaften kann ein Körper unmöglich zugleich haben, wenn uns also unsere Sinne sagen, daß er sie hat: so folgt unwidersprechlich, daß alle diese sinnlichen Eindrücke uns nichts würklich außer uns vorhandenes vorstellen. Nun aber ist ein und derselbe Körper, mit der einen Hand angefühlt, warm, mit der andern, kalt, einerley Speise ist dem einen brennend heiß, dem andern laulicht; dem einen süß, dem andern bitter; folglich sind alle diese Ideen, nicht Abdrücke würklich außer uns vorhandener Eigenschaf-

ten der Körper, sondern bloße Modifikationen der Seele. Aber die Ideen von Ausdehnung, Solidität, und Figur, sind die nicht wenigstens Vorstellungen reeller Gegenstände? Keineswegges, weil auch von ihnen die Berichte der Sinne widersprechend sind; in verschiedenen Entfernungen sieht man einerley Körper größer und kleiner, in verschiedenen Umständen fühlt man ihn weicher und härter; in verschiedenen Gesichts-Punkten, sieht man ihn runder oder eckigter. Es ist also unleugbar gewiß, daß alles, was wir von körperlichen Eigenschaften kennen, nichts als Modifikation unserer selbst ist; es ist gewiß, daß diese Modifikationen nirgends als in unserer Seele existieren; es ist folglich auch gewiß, daß kein Körper existiert; denn wenn die sinnlichen Eigenschaften dem Körper genommen werden: so bleibt von ihm nichts mehr übrig. Nichts? Nicht die abstrakte allgemeine Idee des Körpers? Bilden wir nicht die, wenn wir alles individuelle sinnliche wegnehmen? Aber abstrakte allgemeine Dinge existieren ja nicht; und wenn also auch die noch nach-

 bleibt:

bleibt: so bleibt doch nichts würklich existierendes zurück. *)

II) Schon Mallebranche hat uns gelehrt, daß wir alles in Gott sehen, das ist, daß uns Gott selbst alle unsere Ideen giebt; daß wir folglich ohne das Daseyn der Materie alle unsere Kenntniße durch die unmittelbare Einwirkung Gottes erlangen können. Und dieser Satz läßt sich auch von keinem, der nur einigermaßen die unendliche Macht dieses über alles erhabenen Wesens kennt, in Zweifel ziehen. Wozu sollte denn nun Gott die Materie erschaffen haben? Hätte er nicht etwas sehr überflüßiges, sehr entbehrliches in ihr hervorgebracht? Und kann man von einem weisen, ich sage nicht einmal höchst weisen Wesen, erwarten, daß es irgend etwas umsonst hervorbringt? **)

III) Es ist unleugbar, daß wir nichts expercipieren als unsere eigenen Ideen; es ist über allen Zweifel, daß Ideen nicht anders als durch einen Geist hervorgebracht werden können; es ist unbeweglich gewiß, daß

*) Berkeley Dialogues entre Hylas et Philonous p. 12. sqq.

**) Ebendas. p. 132. sqq.

daß die Materie ein Wesen ohne Thätigkeit, ohne Denkkraft ist: es ist also auch unmöglich, daß unsere Ideen, von Körpern außer uns hervorgebracht werden, und daß folglich Körper existieren. *)

IV) Wir appercipieren nichts als unsere eigenen Modifikationen; daß diese von Gegenständen außer uns herkommen, ist ein Faktum, und kann nicht anders als durch die Erfahrung bewiesen werden. Nun aber kann die Erfahrung hierüber nichts sagen, weil die Seele nichts als ihre Perceptionen erkennen kann, folglich nimmt man ohne Grund an, daß die Perceptionen von unsern Gegenständen herkommen. **)

Was sollen wir zu diesen Gründen sagen? daß sie nie einen Menschen im Ernst von der Nicht-Existenz der Materie, und seines eigenen Körpers überzeugen können? daß der Glaube an das Daseyn der Materie uns so tief eingepflanzt ist, daß kein Raisonnement ihn zu erschüttern im Stande ist? daß wir unserm gesunden Verstande entsa-

*) Ebendas. p. 192. sqq.

**) Hume Essais philosophiques, essay XII. partie I.

entsagen müßen, um an der Existentz unsers Körpers auch nur zu zweifeln? Mit einem Worte, sollen wir an den gemeinen Menschen-Verstand appellieren?

Dann hätte der Idealist Recht uns auszulachen, uns Anhänglichkeit an grundlose Vorurtheile; eigensinnige Beharrlichkeit bey Meynungen, deren Falschheit erwiesen ist; und die Aengstlichkeit kleiner Geister vorzuwerfen, denen jede Untersuchung und Abweichung von geheiligten Volks-Meynungen, Gewißens-Pein verursacht. Er hätte Recht uns vorzuwerfen, daß wir ihn vor einen so oft schon von großen Geistern verworfenen, so oft schon von blinden Vorurtheilen bestochenen, so oft schon partheyisch befundenen Richterstuhl fordern; und zu sagen, daß wir seinen Gründen einen Richter aufdringeu, der gleich einen Proteus, unter allen Himmelsstrichen in verschiedener Gestalt erscheint, daß das, was wir Verstand nennen, in China, und unter den Irokesen Unverstand ist; uns darzuthun, daß wir selbst nicht eigentlich wißen, was wir mit unserm gemeinen Menschen-Verstande wollen, daß es, alles genau abgewogen,

wogen, und untersucht, gar keinen gemeinen Menschen-Verstand giebt; und uns aufzufordern, seinen Gründen andere bestimmte entgegenzustellen und ihre Fehler zu zeigen.

Sind denn aber auch würklich die Idealistischen Gründe so furchtbar, als sie bey dem ersten Blicke aussehen? Manchen Raisonnements, darf man, gleich manchen Feinden nur gerade und scharf unter die Augen sehen, um sie aus ihrer Faßung zu bringen; und manche Schlüße sind durch öftere Wiederhohlung, und die Schwäche ihrer Gegner schrecklicher geworden, als sie es an sich sind. Wie wenn dies gerade hier der Fall wäre? Berkeley will beweisen, daß keine Körper, auch der unsrige nicht, würklich existiert; und führt den Grund an, daß die Ideen, durch die wir uns Körper vorstellen, nichts als unsere eigene Modifikationen sind, die außer unserer Seele keine Existentz haben. Folgt das so gantz richtig und unleugbar? Ich denke Nein, denn wer hat uns je berechtigt so zu schließen: eine Sache ist das nicht, was wir sie zu seyn glauben, also

also ist sie gar nicht? Oder, eine Sache kann das nicht seyn, was sie uns zu seyn scheint, also kann sie gar nicht seyn? Nach der genausten Strenge hat er weiter nichts dargethan (wenn man ihm alle seine Vorder-Sätze zugesteht) als dies: das, was wir für Körper halten, und was uns unter der Gestalt der Körper erscheint, ist würklich kein Körper; und daraus folgt noch lange nicht, daß gar kein Körper ist.

Aber die göttliche Weisheit? Sie würde sehr viel beweisen, wenn wir nur erst wüsten, ob sie hier auch zum Beweise gebraucht werden darf. Es läst sich durch sie so viel und so mancherley beweisen, daß man Ursache hat zu fürchten, es möchte sich a priori aus ihr gar nichts beweisen laßen. Denn wer sind wir, daß wir der göttlichen Weisheit Gesetze vorschreiben wollen? und was sagen unsere auf sie gebaute Schlüße anders als dies: wir sehen kein beßeres und bequemeres Mittel zu einer gewißen Absicht, also ist dies das allerbeste; wir würden in diesem Falle dies und jenes gethan haben; also hat es auch Gott thun müßen; unsere

Weis-

Weisheit erfordert dies, oder jenes, also auch die göttliche? Nur dann läßt sich mit einigem Zutrauen von unserer Weisheit auf die göttliche schließen, wenn wir deutlich alle mögliche Fälle übersehen, alle Absichten, alle Mittel genau kennen; und nun überzeugend erkennen, daß unter ihnen allen nur eins den Vorzug verdient. Und dies ist hier der Fall wol nicht, denn wir wißen noch nicht ob der einzige Zweck der Existentz der Materie der ist, uns Ideen zu geben; ob es der Majestät Gottes anständiger ist, uns allein durch seine unmittelbare Einwirkung, oder durch Mittel-Ursachen zu erleuchten.

Die Materie kann uns ja aber unmöglich Ideen geben! — Es sey; aber folgt daraus, daß sie gar nicht existiert? kann sie nicht auch existieren, ohne sich uns bekannt zu machen?

Der Theil also des Berkeleyschen Satzes, welcher die Existentz aller Materie leugnet, ist offenbahr nicht hinlänglich bewiesen; und das ist sein erster Haupt-Fehler, daß er sich für größer und sonderbarer ausgiebt, als er würklich ist. So bleibt denn aber noch dem nach, daß das, was wir für Körper und Materie

Materie halten, es nicht würklich ist, und daß wir folglich von dem Daseyn der Materie durch unsere Sinne gar keine Kenntniß haben! wenn dieser richtig bewiesen ist: so hat der Idealist doch wenigstens darin gesiegt, daß er eine vorhin mit Gewißheit geglaubte Sache zweifelhaft gemacht hat.

Ja freylich, wenn — aber ich fürchte, er hat nun gezeigt, daß es nicht unmöglich ist, daß wir alle Ideen von sinnlichen Gegenständen haben können, ohne daß Materie da ist; nicht aber daß dies würklich so ist. Und wenn dies ist: so hat er uns gegen unsern zu leichten Glauben ein heilsames Mißtrauen eingeflößt, uns genöthigt, beßere Beweise von der Existentz der Materie zu suchen, und folglich unsern gründlichen Kenntnißen mehr genutzt, als geschadet.

Unsere Ideen von körperlichen Beschaffenheiten, sagt er, sind nichts als unsere eigenen Modifikationen, die folglich kein Daseyn außer der sie sich vorstellenden Seele haben. Daraus folgt im strengen Verstande weiter nichts, als daß die Ideen als Ideen außer der Seele nicht existieren; und daß wir Ideen von Gegenständen haben können, ohne daß

diese

diese Gegenstände wirklich da sind; aber daß würklich unsere Ideen keine äusere Gegenstände haben, das folgt nicht. — Aber unsere Ideen widersprechen sich ja, und kein Körper kann widersprechende Eigenschaften haben, folglich ist es ja sonnenklar, daß diese Ideen nicht von würklich vorhandenen Körpern uns mitgetheilt werden. Zu voreilig geschloßen! Kann denn nicht dieser Widerspruch von der verschiedenen Beschaffenheit des percipierenden Subjektes entstehen? und mußte denn nicht das Argument, um vollkommen zu schließen, so lauten: einerley Gegenstand giebt uns verschiedene und widersprechende Ideen zu einer Zeit; dieser Widerspruch kommt nicht von dem Gegenstande selbst; auch nicht von der verschiedenen Beschaffenheit des percipierenden Subjekts; folglich sind diese widersprechenden Ideen nichts als leere Phantome, ohne alle Realität?

Aber die Ideen können ja nicht anders als durch einen Geist hervorgebracht werden, und folglich kann die Einwirkung der Körper uns keine Ideen geben! — Nicht anders als durch einen Geist? das ist zwey-

deutig; denn es heißt einmahl, kein anderes Wesen als ein Geist kann Ideen haben; und zweytens, kein anderes Wesen als ein Geist kann einem andern Wesen Ideen mittheilen. Welche Bedeutung soll hier die richtige seyn? die erste? die thut hier gar nichts zur Sache, denn daraus, daß kein anderes Wesen als ein Geist Ideen haben kann, folgt noch lange nicht, daß auch kein anderes als ein Geist Ideen mittheilen kann. — Kann man denn etwas geben, welches man selbst nicht hat? Kann also die ideenlose Materie Ideen an einem Geiste hervorbringen? — Dies ist doch wol offenbahr Sophisterey, und Berkeley würde es gewiß Niemanden vergeben, der so schließen wollte: Thorheit enthält keine Klugheit; also kann auch die Betrachtung fremder Thorheiten nicht klug machen, weil die Thorheit das nicht geben kann, was sie nicht hat; oder der folgenden Schluß machte: der Wein macht trunken, also giebt er Trunkenheit, also hat er Trunkenheit, also ist der Wein trunken. Und so fällt also auch die andere Bedeutung weg.

Allein

Allein die Materie ist ja von Natur unthätig! — Und welche Materie? die erste ursprüngliche Materie (materia prima)? oder diejenige, die wir jetzt in verschiedene Körper-Gestalten geformt sehen? Ob die erste es ist, darüber wird noch gestritten, und wenn sie es auch wäre: so thäte das zur Sache nichts, denn hier ist nur von der Erscheinung der Körper durch die Sinne die Rede. Daß aber die geformte Materie unthätig ist, erfordert einen noch weit stärkern Beweis, als daß es die erste ist, die sich aber Berkeley zu ersparen für gut gefunden hat.

Auch das also beweisen Berkeleys Gründe nicht, daß die Körper, so wie wir sie zu empfinden glauben, nicht existieren, und dies ist der andere Haupt-Fehler der idealistischen Demonstrationen. Nur das folgt höchstens aus ihnen, daß wir Ideen von Körpern und der ganzen Körper-Welt haben könnten, ohne daß irgend etwas diesen Ideen ähnliches außer uns vorhanden wäre.

So müßen wir denn wenigstens an der Existentz der Körper-Welt zweifeln, und alle

Hoffnung aufgeben, je einen überzeugenden Beweis davon führen zu können, da auch die Erfahrung, unsere zuverläßigste Lehrerin, uns hier gäntzlich verläßt! Von dieser Seite ist das idealistische System das furchtbarste, und von dieser Seite haben es alle diejenigen angesehen, die es als unüberwindlich entweder vertheidigt oder angegriffen haben. Die Erfahrung verläßt uns hier, sagt Hume, aber welche? Einige, oder alle? Einige freylich, denn wir können nicht sagen, wir erfahren, fühlen, empfinden, daß wir einen Körper haben, also haben wir einen; aber nicht alle; denn wir können doch sagen: daß wir gewiße Empfindungen nicht haben könnten, wenn wir keinen Körper hätten; sagen, daß das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung zu gewißen Empfindungen nothwendig Körper erfordert; sagen, daß manche Fakta und Erfahrungen auch durch Raisonnement bestätigt werden können; sagen, daß das idealistische System nicht nur manchen einzelnen; sondern auch manchen zusammenverbundenen Erfahrungen widerspricht.

Zwo Anmerkungen fließen unmittelbar aus dieser Untersuchung, die erste: das idealistische System, wenn es die dogmatische Miene annimmt, und behaupten will, entweder daß gar keine Körper existieren, oder daß sie nicht das sind, was wir dafür ansehen, ist noch sehr weit entfernt unumstößlich gewiß, auch nur einigermaßen richtig bewiesen zu seyn. Die andere: gesetzt auch es wäre eben so gewiß als es ungewiß ist: so würde es doch weiter nichts als bloße leere Spekulation seyn. Der Idealist muß so gut eßen, trinken, schlafen, seine bürgerlichen Geschäffte und Arbeiten, seine Pflichten gegen andere, so gut verrichten als der Nicht-Idealist; in das Leben der Menschen hat diese Meynung nicht den geringsten Einfluß, es kann also jedem, und muß jedem gleichgültig seyn, ob sie wahr oder nicht wahr ist.

Sollte es denn aber gar keine Gründe geben, das Daseyn der Körper zu beweisen? Sollten wir in dieser so nahe an uns gränzenden Sache, zu einer ewigen Unwißenheit, einem ewigen Zweifel verurtheilt seyn?

Da Locke *) und Cartesius **) den Beweis von den Sensationen auf die Existentz der empfundenen Gegenstände nicht so geführt haben, daß alle Zweifel dadurch gehoben sind: sollten wir da an der Auffindung brauchbarerer Gründe gäntzlich verzweifeln? Ferne sey eine solche Kleinmuth, die zu weiter nichts dient, als dem menschlichen Geiste da Schranken zu setzen, wo vielleicht noch keine von der Natur gelegt sind; es ist erlaubt, zu versuchen, ob man nicht die Klippen, an welchen jene großen Geister scheiterten, glücklich vermeiden könne.

1) Die Frage, giebt es eine Körper-Welt? hängt mit der, haben wir selbst einen Körper? unzertrennlich zusammen; so bald es ausgemacht ist; daß wir nicht blos einfache Wesen sind, so bald ist es auch entschieden, daß es außer uns noch andere Körper giebt, weil wir alsdann diese äussere Körper nicht anders, als durch ihre Wirkung auf den unsrigen erkennen können. Von diesen beyden Fragen beantworte ich dieje-

*) Locke Essay B. IV. ch. 11. §. 4. sqq.

**) Cartes. Meditat. VI, Princip. philos. p. 33.

diejenige, die ich am leichtesten und überzeugendsten beweisen zu können glaube, zuerst, und das ist die, ob wir einen Körper haben. Wir sind, sagt, und muß der Idealist sagen, nichts als einfache unkörperliche Wesen; dies, sage ich, widerspricht manchen unserer unleugbarsten, und zuverläßigsten Empfindungen. Kein Idealist kann leugnen, daß er körperliche und geistige Vergnügen und Schmerzen, das Süße des Honigs, von der berauschenden Wonne einen lange entfernt gewesenen Freund unvermuthet wieder zu sehen; das Stechen einer Nadel, von der Empfindung einer plötzlichen Stachel-Rede sehr genau unterscheidet. Kein Idealist kann leugnen, daß beyde Arten von Empfindungen wesentlich verschieden sind, so daß die eine mit der andern nicht die geringste Aehnlichkeit hat, weder in Ansehung des Eindruckes auf seine Seele, noch des sie verursachenden Gegenstandes, noch auch ihrer Wirkungen und Folgen. Kein Idealist kann endlich leugnen, daß der Unterschied beyder Empfindungen in ihrer Natur selbst, und ihrem Wesen liegt; sollte er also wol leugnen können, daß beyde gantz verschiedene Ur-

sachen, gantz verschiedene Subjekte haben müßen? wol leugnen können, daß die Art, die ich körperliche Empfindung genannt habe, in einem Körper und durch einen Körper geschehen muß; dahingegen die andere Art in dem einfachen Wesen der Seele selbst ihren Sitz hat? Daß wir dem Körper manche Empfindungen zueignen, ist Täuschung, kann er zwar sagen; aber auch mit Grunde sagen? Bey den körperlichen Empfindungen können wir allemahl einen gewißen Punkt an uns selbst bestimmen, an welchem sie geschieht, und wir unterscheiden das Stechen an der Hand, von dem am Fuße, und an jedem andern Orte sehr genau und deutlich. Soll dies Täuschung seyn: so muß das einfache empfindende Wesen mehrere Punkte an sich zu haben, das ist, ausgedehnt zu seyn glauben. Wir können an verschiedenen Orten, als am Kopfe, den Füßen, den Armen, zugleich Stechen empfinden; ja nicht nur zugleich Stechen, sondern auch an einem Orte Stechen, an dem andern Kützel, an dem dritten Brennen, empfinden. Soll das Täuschung seyn: so muß das einfache Wesen an mehreren Punk-

ten

ten zugleich zu empfinden glauben, da es doch nur würklich an einem einzigen empfindet. Die Empfindung des Sehens glauben wir nicht anders als an dem Punkte zu haben, wo das Auge liegt; die des Hörens nur an dem, wo sich das Ohr befindet, und so glauben wir für jede Art von Empfindung einen eigenen unveränderlichen Platz an uns zu tragen. Soll dies Täuschung seyn: so muß das einfache Wesen verschiedene Arten von Empfindungen an verschiedenen Orten zu empfinden glauben, die es doch würklich nur an einem einzigen empfängt. Wie lassen sich diese Widersprüche denken? — Wie läßt sich eine Täuschung denken, die die ganze Natur der Dinge umkehrt? — Gottes Macht ist groß genug, auch das uns unmöglich scheinende zu bewerkstelligen — Ja wenn es nur so schiene; wie aber wenn es würklich wäre? Ein einfaches Wesen, das sich seiner bewußt ist, und also sich auch bewußt ist, einfach zu seyn, wie kann das durch Täuschung ausgedehnt zu seyn glauben? Wie zugleich sich einfach fühlen, und doch ausgedehnt glauben, das ist sich für einfach und nicht einfach halten? Oder soll

es etwa einfach seyn, und doch nicht wißen, daß es einfach ist? Soll es an einem einzigen Punkte würklich empfinden, und doch glauben, es empfinde an verschiedenen? An einem und demselben Orte hören, riechen, sehen, schmecken, und doch sich vorstellen, es höre im Ohre, rieche in der Nase, sehe im Auge, schmecke in der Zunge? Man setzt der göttlichen Macht keine Gränzen, wenn man sagt, daß sie das Unmögliche nicht möglich machen kann; und man beleidigt die Majestät des höchsten Wesens nicht, wenn man behauptet, daß eine solche Täuschung der Natur der Dinge widerspricht.

II) Allgemeine und auch den Idealisten unleugbare Erfahrungen sagen uns, daß wir in unsern Geistes-Kräften Unordnungen bemerken, so oft wir zu viel geistige Getränke, oder Opium in einer gewißen Quantität, zu uns genommen zu haben glauben. Diese Unordnung woher kommt sie? von der bloßen Idee der geistigen Getränke, und des Opiums? Wir können Tage lang diese Dinge uns vorstellen, auch so gar sehen und riechen, und doch wird unser Verstand so gesund bleiben, wie er vorher war. Von

der Vorstellung, daß wir sie genoßen haben? Auch das können wir uns immer, und auch im Traume mit der vollkommensten Lebhaftigkeit vorstellen, und werden doch unsern Verstand unverletzt behalten. Von der unmittelbaren Einwirkung Gottes? So macht uns also Gott selbst unsinnig; er selbst ist es, der, vielleicht um sich an den ungereimten Phantasien verwirrter Köpfe zu ergötzen, uns durch Darstellung der Ideen von starken Getränken, und Opium, des Gebrauches seines vorzüglichsten Geschenkes beraubt. Dies ist, dünkt mich, höchst ungereimt; und nicht nur ungereimt, sondern auch unmöglich. Daß eine Idee eine andere hervorbringen kann, läßt sich begreifen, aber daß eine Idee den ganzen Verstand in Unordnung bringen, alle seine Verrichtungen verwirren, nicht nur verwirren, sondern auch unwiderstehlich stören; nicht nur stören, sondern auch gänzlich aufheben, und den vernünftigsten Menschen zu dem gedankenlosesten Thiere machen kann, übersteigt alles, was man sich von Verbindung zwischen Ursachen und Wirkungen vorstellen kann. Wenn also nicht die bloße Idee die-

ser Dinge, nicht die bloße Vorstellung ihres Genußes, nicht die göttliche Einwirkung durch diese Ideen, den Verstand in Unordnung bringt; und wenn nun nichts mehr übrig bleibt, als daß es die Sachen selbst thun: so folgt, daß es der wirkliche Genuß thut, das ist, daß wir einen Körper haben, durch den wir sie genießen, daß diese Dinge würklich existieren, die wir genießen, daß es also außer uns würklich Körper giebt.

III) Wir empfinden Hunger und Durst, und diese Empfindungen enthalten unzertrennlich das Bewußtseyn des Mangels gewißer Dinge in sich, die zu unserer Erhaltung unentbehrlich sind. Kann ein einfaches Wesen, welches keiner Nahrung bedarf, dieser Empfindung fähig seyn? Kann ein Wesen, dem nichts abgeht und hinzugesetzt wird, bis zu dem Punkte getäuscht werden, daß es den Mangel gewißer Dinge empfinde, und durch diese Empfindung in die äuserste Unruhe versetzt werde? — Aber die Abwesenheit einer Idee kann es beunruhigen — die Abwesenheit? So kann die Abwesenheit einer Ursache Wirkungen hervorbringen? Und beunruhigt uns wol die

Abwesenheit irgend eines Dinges, wenn wir nicht fühlen, daß seine Gegenwart uns unentbehrlich ist? Wem hat es je wehe gethan, daß er eine gewiße Idee nicht hatte, wenn ihn nicht ein gewißes Bedürfniß erinnerte, daß er sie haben mußte? Hunger und Durst bringen ferner die Empfindung einer gewißen Schwäche und Kraftlosigkeit hervor, wenn sie nicht zur rechten Zeit gestillet werden, so wie im Gegentheil ihre Hebung uns mit Vorstellungen und Empfindungen von Kraft, Munterkeit, und Zufriedenheit erfüllet. Wie ist dies zu erklären? Durch den Mangel gewißer Ideen? Daß wir eine gewiße Idee nicht haben, soll uns aller unserer übrigen Kräfte berauben, uns zu allem unfähig, dann sinnlos, dann rasend, und endlich gar todt machen können! Dadurch daß Gott durch den Mangel dieser Ideen uns entkräftet? Er also soll den Menschen nach Gutdünken, durch die Entziehung einiger Ideen aller Kräfte, und gar des Lebens berauben! Was bleibt also anders übrig, als daß diese Erscheinungen aus dem Mangel würklicher Nahrungs-Mittel entstehen, das ist, daß wir einen Körper haben, der

zu seiner Erhaltung anderer Körper bedarf? Endlich, die Empfindungen des Hungers und Durstes werden allemahl gehoben, so bald wir gewiße körperliche Dinge zu genießen glauben; so bald unsere Empfindung uns sagt, daß wir fremde Körper an den Mund bringen; daß wir ihren verschiedenen Geschmack durch die Zunge gewahr werden; daß wir ihr Daseyn und ihren Eindruck an einem andern Orte, den wir den Magen nennen, bemerken. Sind alle diese Dinge nicht würklich das, was wir sie zu seyn glauben: so müßen wir sagen: der Genuß gewißer Ideen macht uns satt, und löscht unsern Durst, die Idee der Speise und des Trankes kützelt die Idee des Mundes und der Zunge; und füllt die Idee des Magens aus. Wenn sie das kann, wenn ein Idealist sich an Ideen satt eßen und trinken; sich durch Ideen mit neuen Kräften beleben kann: so mag er immerhin von Ideen leben; immerhin in der Idee die köstlichsten Weine, und die ausgesuchtesten Speisen genießen; und erfahren, wie lange ihn seine Ideen vor Hunger und Durst schützen werden.

IV) Die Ideen, sagt Berkeley, werden uns von Gott gegeben. Und welche? Solche die er selbst hat? So sieht also Gott die rothe Farbe, schmeckt den Cyper-Wein, hört das Bachische Concert, gerade so wie wir, das heißt, er hat eben dieselben Empfindungen, eben dieselben eingeschränkten Ideen, die wir haben? Oder solche, die er nicht hat? So kann er uns also Ideen mittheilen, die er selbst nicht hat, die er gar nicht kennt? Nicht Gott ist es also, der uns Ideen giebt; sondern die Gegenstände selbst bringen sie in uns hervor.

V) Die Ideen der Farben, der Gerüche, der Gefühle, schließen nicht nur die Idee eines Körpers in sich, durch den sie empfunden werden, sondern auch eines Körpers, in dem sie als Eigenschaften existieren, und durch den sie auf den unsrigen Eindruck machen. Keine unkörperliche Farbe, kein unkörperlicher Geruch, kein unkörperliches Gefühl läßt sich denken; auch keine unkörperliche Art Farben, Gerüche, Gefühle, so wie wir, zu empfinden, läßt sich denken. Wenn uns also Gott selbst diese Ideen giebt: so betrügt er uns unaufhörlich; er betrügt uns

nicht

nicht nur, er schadet uns auch, indem er den Säufer, oder Freßer die Ideen des Trinkens und Eßens bis zum krank werden, oft auch bis zum Tode darreicht; er schadet uns nicht nur: sondern er verfährt auch auf eine unvernünftige Art mit uns, indem er dem Sokrates, weise, dem Nero, blutdürstige, dem Swift unsinnige, dem Sardanapal schändliche Ideen giebt. Und das sollte Gott thun können? Er uns betrügen?

Er betrügt uns auch nicht, denn warum sind wir so einfältig, und glauben dem Scheine? *)

Einfältig? Ich dächte nur der wäre einfältig, der sich mit offenen Augen blind machen, und sich da hintergehen läßt, wo er den Irrthum leicht erkennen konnte. Wir armen Erden-Söhne, die wir durch die Natur unserer Empfindungen selbst; durch die deutlichsten und von unserer Natur unzertrennlichsten Eindrücke; durch alle unsere fünf Sinne zusammen; durch Hunger, Durst, Krankheit, Sinn und Unsinn, von der Existentz unsers Körpers überführt werden, wir sollen einfältig seyn, daß wir so vielen

*) Le Theisme tom. I. p. 153.

vielen Zeugnißen glauben? Einfältig, daß wir nicht aus der Beobachtung von dem Truge der Sinne, so gleich den subtilen Schluß ziehen, also trügen sie uns immer? Einfältig, daß wir nicht aus einigen Fällen gleich auf alle schließen, da wir noch Gründe zu haben glauben, dies nicht zu thun? Der Mann bedachte nicht was er sagte, und um Gott zu vertheidigen, schob er die Schuld auf die unschuldigen Menschen.

Allein, sagt ein anderer, die Sensationen trügen doch manchmahl, es ist also der Größe Gottes nicht entgegen, uns manchmahl zu betrügen, warum sollte er denn nicht zugeben dürfen, daß es immer geschehe? *)

Ist es denn der Größe Gottes entgegen, das unmögliche nicht möglich zu machen? Kann es sinnliche Werkzeuge geben, die unter allen möglichen Umständen, Entfernungen, Richtungen, Krankheiten, die Sachen als einerley darstellen? Als Mathematiker und

*) d'Alembert Melanges de Litterature tom. IV. p. 52. Hume Essais philosph. Essay 12. partie I.

und Optiker vorzüglich hätte er sich die Frage vorlegen sollen, ob ein Auge möglich ist, das in allen Entfernungen einen Thurm viereckt, gleich groß, gleich gefärbt, gleich deutlich zeigen kann? Und wenn er gefunden hätte, daß dies unmöglich ist: so hätte er schließen sollen, daß gantz untrügliche Sinne unmöglich sind; daß man es folglich Gott nicht als Mangel an Weisheit, Macht, oder Güte anrechnen darf, wenn uns die Sinne manchmahl trügen; daß man endlich daraus nicht schließen darf, also widerspricht es den göttlichen Eigenschaften nicht, uns immer zu betrügen.

Die Wahrhaftigkeit Gottes, sagt er ferner, kann hier nicht gebraucht werden, weil man alsdann das ungewiße durch das ungewiße, die Existentz Gottes durch die Existentz der Körper, und die Existentz der Körper durch die Existentz Gottes beweiset. *)

Man sehe doch den Schluß! und den machte ein Metaphysiker, der aus jedem Compendio wißen mußte, daß man zwar die Existentz der Körper-Welt zum Beweise des

*) d'Alembert Melanges tom. IV. p. 51.

des Daseyns Gottes gebraucht, daß aber dies nicht der einzige Beweis dieser Wahrheit ist; und daß schon Cartesius das Daseyn Gottes blos aus seinem eigenen herzuleiten versucht hatte. So weit verführt die Liebe zum Sonderbaren, daß man das zu Einwürfen macht, was gar nicht dazu dienen kann, wenn es nur einen gewißen blendenden Schein hat!

Anderes Hauptstück.

Ueber den Materialismus.

Wenn es denn also ausgemacht ist, daß wir einen Körper haben und zugleich denken: so frägt es sich, ob es unser Körper selbst, oder ein von ihm verschiedenes Wesen ist, welches das Denken verrichtet? So lange philosophiert worden ist, hat diese Frage die Weltweisen beschäfftiget, und getheilt; man hat es sich nicht einfallen laßen, vorher zu fragen, ob diese Frage auch angenommen werden dürfte? weil man sich von beyden Seiten Kräfte genug zutraute, sie zu beantworten. Vor

noch nicht gar zu langer Zeit aber hat erst ein Philosoph sich bemühet zu zeigen, daß sie gantz und gar zurückgewiesen werden müßte, weil wir von der Substantz der Seele an sich gar keine Ideen haben, und haben können. *)

Daß wir uns die Seele als Substantz nicht vorstellen können, geben alle zu, und gerade deswegen haben alle die Frage über ihre Natur aufgeworfen, um diese Dunkelheit einigermaßen aufzuklären. Wüßten wir anschaulich, was die Seele ist: so würden wir wahrscheinlich nicht darüber streiten, würden auch nicht fragen, was ist sie? Auch darin hat er Recht, daß er behauptet, durch alle unsere Untersuchungen können wir nie zu einer genugthuenden Idee der Seele gelangen: Unrecht aber unstreitig, wenn er will, daß wir deswegen die ganze Untersuchung auf die Seite legen sollen. Wir wißen unstreitig mehr von der Seele, wenn wir sagen können, sie ist nicht die Organisation, oder sie ist die Organisation, als wenn wir auch dies nicht anzugeben im Stande

sind.

*) Hume Treatise of human Nature tom. I. p. 406. sqq.

sind. Und wenn wir gleich dies nicht aus der unmittelbaren Idee der Seele entscheiden können: so können wir es doch vielleicht aus einigen Wirkungen der Seele und Organisation schließen; so wie wir aus den Wirkungen der magnetischen und elektrischen Materie manche ihrer Eigenschaften folgern können, ohne daß wir irgend einen vollständigen und vollkommen befriedigenden Begriff von der Natur und Beschaffenheit beyder Materien haben, und vielleicht auch je haben können.

Aber, fährt er fort, *) die Frage, ob unsere Perceptionen sich in einem materiellem, oder unmateriellem Wesen aufhalte? läßt sich durchaus nicht beantworten, weil nichts erfordert wird, um eine Perception zu unterstützen.

So kann denn eine Perception durch sich selbst bestehen? Ich gestehe gern, daß ich die Stärke dieses Schlußes nicht einsehe, und verspare es daher, ihn zu beantworten, bis ich jemand finden werde, der ihn mir einleuchtender macht.

 Ich

*) Hume Treatise of human Nature tom. I. p. 407.

Ich frage also noch einmahl I) das Wesen, welches bey uns das Denken, Empfinden, Wollen verrichtet, ist es von der Organisation unsers Körpers verschieden, oder nicht?

Daß es von der Organisation nicht verschieden ist, beweisen folgende aus Erfahrungen und Beobachtungen hergenommene Gründe:

1) Nach allen unsern Erfahrungen können wir nicht anders sagen, als daß die Seele sich in allen Stücken nach der Beschaffenheit unsers Körpers richtet. In der Kindheit ist der Körper schwach, das Gehirn, die Knochen, die Nerven sind weich; alle Theile sind noch unausgebildet und roh; die Seele ist in eben diesem Alter zur Vernunft und zum Verstande unfähig, ihr Denken ist phantasieren, ihr Schließen, radotieren, und ihre ganze Beschäfftigung, träumen. Nach und nach bildet sich der Körper aus, das Gehirn entwickelt sich, die Nerven bekommen Festigkeit und Stärke; die Seele folgt dieser Ausbildung Schritt vor Schritt nach, die Ideen werden fixiert, Ueberlegung und Nachdenken tritt an die Stelle

der Phantasie, und Grund-Sätze an die Stelle der wilden Einfälle. Nach dem höchsten Punkte seiner Stärke nimmt der Körper wieder ab, das Gehirn wird entweder zu hart, oder verwandelt sich in eine wäßrige Materie, die Nerven werden unempfindlich, und die Muskeln steif; die Seele verliehrt eine Fähigkeit nach der andern; das Gedächtniß nimmt ab, Affekten und Leidenschaften verschwinden; der Verstand wird dunkel, und geht endlich in Albernheit über. Eine gewiße Portion Bella-Donna, ein wenig zu viel Wein, ein verdorbener Magen, in dem Unterleibe zurückgehaltene oder unordentlich bewegte Auswürfe, machen aus dem verständigsten Manne den ausschweifendsten Thoren, aus dem Philosophen einen Candidaten des Tollhauses, und aus dem sanften einen Wüterich. Haben wir unsern Körper durch starke Arbeiten ermüdet: so sinkt auch die Seele in Unthätigkeit, und der schärfste Witz wird stumpf; haben wir ihn in langer Zeit nicht durch Nahrung gestärkt: so sehen wir Erscheinungen, oder werden für Hunger rasend; haben wir unser Blut durch Wachen, oder zu starke Be-

wegung überhitzt: so nimmt uns ein fieberhafter Wahnwitz allen Verstand. Mit einem Worte, alle Erfahrungen und Beobachtungen gehen dahinaus, daß unsere Seele von dem jedesmahligen Zustande der Organisation, so gäntzlich abhängt, daß sie ohne Organisation nichts, mit ihr alles kann. *) Und diese Seele soll ein von der Organisation verschiedenes Wesen seyn? Soll ihre eigene Kräfte und Vermögen für sich haben? Soll ein Geist seyn? Wenn das nicht Widerspruch ist: so sehe ich nicht was Widerspruch ist. Ist die Seele eine Substantz für sich: so muß sie auch nothwendig ihre Kräfte und Eigenschaften für sich haben; also für sich denken, für sich vernünftig seyn; für sich ihre Geschäffte verrichten. Der Einfluß des Körpers kann ihr alsdenn weder schaden noch helfen; weil sie seiner zur Ausübung ihrer wesentlichen Kräfte nicht bedarf, weil sie in sich selbst Stoff genug zu ihren Geschäften

*) La Mettrie l'homme Machine p. 14. 61. Raisonnement d'un esprit fort in dem Nouveau systeme concernent les etres spirituels Tom. II. p. 180, 184.

schäften hat. *) Ja wenn noch der Körper sie in einigen ihrer Neben-Arbeiten hinderte: so ließe sich dies noch verdauen: aber da er ihr ihre ganze Thätigkeit giebt und nimmt: so kann sie unmöglich etwas eigenthümliches besitzen. Ein wenig zu viel Blut abgezapft nimmt alles Bewußtseyn, und macht die Seele gantz unthätig; ein wenig ausgetretene Feuchtigkeit im Gehirn macht eine unüberwindliche Schlafsucht und Dummheit; ein bloßer Druck auf das Gehirn beraubt aller nicht nur Denkkraft, sondern auch Empfindung. Und diese so gäntzlich vom Körper abhängende Seele, soll eine vom Körper verschiedene Substantz seyn? Man zeige eine einzige Wirkung auf, die die Seele ohne den Körper verrichtet, und wir wollen unsere Sache verlohren geben. Man sage uns, was die Seele in einer langen Ohnmacht, in einem festen traumlosen Schlafe, in dem manchmahl vier und zwanzig Stunden langen Zeitraume denkt, da sie durch die Beraubung der Luft unter dem

*) Les progrès de la Raison ouvrage posthume de M. Helvetius p. 41. sqq.

Waßer bey fast Ertrunkenen, ihr Bewußtseyn verliehrt, in der oft Monate langen Schlaf-Sucht, denkt; und wir wollen zugeben, daß sie nicht die Organisation ist. Hat man aber dies bisher nicht gekonnt, und wird man es auch nach Jahrtausenden nicht können, da man es vor Jahrtausenden nicht gekonnt hat: so höre man auf, gegen die einleuchtendsten Erfahrungen die Seele für ein von der Organisation verschiedenes Wesen; höre auf, sie für etwas vor sich bestehendes zu halten; da sie keine einzige Eigenschaft einer Substantz, wohl aber alle Eigenschaften eines Modus an sich trägt. *)

2) Es ist eine unleugbare Erfahrung, daß der Mangel an Nahrung die körperlichen so gut als geistigen Kräfte schwächt; die Nahrung hingegen beyde stärkt. Es ist also auch durch Erfahrung gewiß, daß die Seele selbst durch Nahrung, das ist, durch Körper gestärkt und erquicket wird. Wie kann sie aber durch Körper gestärkt werden, ohne selbst Körper zu seyn? Wie ein von der Organisation verschiedenes Wesen seyn, da nur

*) Search after Souls operations p. 44.

nur diese durch die Nahrung gestärkt wird? *)

3) Ist die Seele ein von der Organisation verschiedenes Wesen: so muß sie den Körper, wo nicht beherrschen, doch wenigstens ihm nicht dienen: den körperlichen Reizungen und Trieben widerstehen, und sich von ihnen nicht zu ihr unanständigen, oft auch von ihr selbst als schädlich erkannten Handlungen hinreißen laßen. Eine Seele, die ihrer selbst so wenig mächtig ist, daß sie von jeder Anreizung körperlicher Wollust unwiderstehlich überwältigt wird; so wenig ihren besten Einsichten zu folgen fähig, daß sie von jedem sinnlichen Kützel gegen alle ihre Grund-Sätze empört wird; so wenig ihr eigen, daß jede körperliche Gewohnheit jedes kleine körperliche Bedürfniß, alle ihre Entschlüße vernichtet; kann unmöglich ein vom Körper verschiedenes Wesen, ein Wesen seyn, welches unabhängig vom Körper sein Daseyn hat, und eine besondere Substantz ausmacht. **)

4) Man

*) Observations upon a Sermon intituled Confutation of Atheists p. 13.

**) Search after Souls operations p. 13.

4) Man findet überall, wenige Fälle ausgenommen, den Satz durch die Erfahrung bestätigt, daß die Kinder ihren Eltern nicht nur in Ansehung körperlicher Züge; sondern auch in Ansehung des Charakters, der Sitten, des Betragens, und der Denkungs-Art ähnlich sind. Man folgert daraus mit Recht, daß Eltern solche Kinder zeugen, die mit ihnen ähnliche Seelen haben. Wie läßt sich dies denken, wenn nicht die Seelen materiell, und die Organisation selbst sind? Wie begreifen, daß eine immaterielle Seele die andere erzeuge? Wie annehmen, daß die Seelen der Kinder den Seelen ihrer Eltern von Gott selbst ähnlich gemacht werden? *)

5) Die Beobachtung der Alten, daß alle Dinge in der Natur mit einander verkettet sind, ist durch die Untersuchungen der Neuern in der Natur-Geschichte, nicht nur bestätigt; sondern auch außer allem Zweifel gesetzt worden. Vermöge dieser Verkettung steigt die Natur allemahl von dem weniger vollkommenen, zu dem vollkommenern hinauf, so daß allemahl Aehnlichkeit der Sub-

stantz

*) Ebendaselbst p. 172.

stantz beybehalten wird. Alle Seelen müßen folglich einander ähnlich, alle von einerley Natur: folglich alle entweder einfach oder zusammengesetzt seyn. Einfach können unmöglich alle seyn; denn so müßen es auch die Seelen der Polypen, der Meer-Neßeln, und anderer Zoophyten seyn. Und eine einfache Polypen-Seele, wer kann sich die vorstellen? Wer sich vorstellen, daß eine einfache Seele in jedem Theile des Körpers gantz wohne, sich zertheilen laße, und wachse? Gleichwohl thut dies die Polypen-Seele; ein jedes abgeschnittenes Stück vom Polypen lebt, wächst, und wird zu einem neuen Polypen; es hat also seine ganze Seele; und diese ganze Seele ist ein Stück desjenigen Polypen, von dem das Stück zuerst abgeschnitten wurde. Oder wollen wir etwa sagen, daß jedes Stück eines Polypen eine eigene Seele habe? Wahrhaftig, die Natur müßte sehr zur Unzeit mit den Seelen verschwenderisch gewesen seyn, wenn sie dem so wenig beträchtlichem Geschöpfe eine so ungeheure Menge Seelen, und dem weit wichtigern, ich meyne dem Menschen, welches ihrer weit mehr bedürfte, nur eine gegeben hätte!

hätte! Und diese Legion Seelen in einem einzigen Polypen, wie vertragen sich die mit einander? Empfindet jede für sich? So kann der Polyp nie mit sich selbst einig seyn, nie einerley Sache zugleich begehren, einerley Sache zugleich verrichten, er muß nothwendig gleich nach seiner Entstehung umkommen, weil jede Seele nach ihrer Empfindung wird verfahren wollen; und weil so viele tausend Seelen an verschiedenen Stellen des Polypen unmöglich zu gleicher Zeit gleiche Empfindungen haben können. Oder empfindet von der großen Anzahl Seelen nur die jedesmahl, die ein glücklicher Zufall in das Gehirn des Polypen gepflanzt hat? So sind alle übrigen unthätig, überflüßig, entbehrlich; so muß eine einfache Seele existieren können, ohne zu wirken, das ist, ohne Seele zu seyn. Hierzu kommt noch, daß zwischen einfachen und zusammengesetzten Seelen gar keine Verkettung, gar keine Aehnlichkeit möglich ist; daß folglich, wenn es einfache Seelen giebt, die Natur in ihren Werken eine große Lücke gelaßen hat, die durch nichts ausgefüllt werden kann. Wenn also Polypen-Seelen nicht einfach sind: so

sind

sind es auch die menschlichen nicht; und wenn bey den Polypen nichts als die Organisation empfindet, begehret, will: so thut sie es auch bey den Menschen. *)

6) Die allgemeine Erfahrung lehrt uns, daß die bloße Zusammensetzung verschiedener Arten von Körper, ihnen neue Eigenschaften giebt, oder alle raubt, daß folglich alle Arten körperlicher Eigenschaften und Kräfte aus der Verschiedenheit der Zusammensetzung, und der Verschiedenheit der zusammengesetzten Materien entstehen. Warum wollen wir von diesem allgemeinen Natur-Gesetze die Kraft zu empfinden und zu denken ausnehmen? Warum soll sie allein das unerwiesene Vorrecht haben, nicht aus der Zusammensetzung zu entstehen? Oder wißen wir etwa nicht gewiß genug, daß diese Kraft nie anders als bey einer gewißen animalischen Struktur der Körper angetroffen wird? Nicht gewiß genug, daß man noch nie einen empfindenden Stein, einen empfindenden Baum gesehen hat? Nicht gewiß genug, daß das Vermögen zu empfinden mit der Orga-

*) Anmerkungen und Zweifel über das Wesen der menschlichen und thierischen Seele.

Organisation aufhört, so wie es mit ihr entsteht? Nicht gewiß genug, daß das Küchlein im Ey, der Embryo im Mutterleibe blos deswegen noch nicht empfinden, weil ihre Organisation noch nicht ausgebildet ist; daß das todte Thier blos deswegen zu empfinden aufhört, weil die Organisation zerstört ist? Folgt nicht hieraus nothwendig, daß Empfindung eine Folge der Organisation, nicht die Kraft eines vom Körper verschiedenen Wesens ist? *)

7) Denken ist ein Modus des Menschen; ein Modus kann der eine Substantz, ein vom Körper verschiedenes Wesen seyn? **)

Dies sind die vornehmsten Gründe, die ich bisher vor die Denkkraft der Organisation gefunden, und so wie ich sie gefunden, am überzeugendsten gefunden, vorzustellen mich bemühet habe. Man weiß, daß die Gegen-Parthey bey ihnen noch manches zu erinnern findet, daß sie folglich bey weitem noch nicht das Ansehen unwiderleglicher Beweise erhalten haben. Auch in dieser Streitigkeit

*) Helvet. de l'homme tom. I. p. 89. sqq.

**) Ebendaselbst p. 96.

tigkeit würde man dem Punkte der Entscheidung näher gerückt seyn, wenn man sie ordentlich geführet, und Gründe und Gegengründe richtig und scharf gegen einander abgewogen hätte. So aber, da ein großer Theil der Materialisten zu bequem gewesen ist, die Einwendungen ihrer Gegner gehörig zu untersuchen; zu sektirerisch sie anders als durch Spöttereyen zu beantworten; da ein kleinerer Haufe wegen ihrer eigenen Ruhe zu furchtsam gewesen ist, sich in diesen Streit einzulaßen; so, sage ich, stehen wir noch immer fast so gut als am Eingange dieser Untersuchung, und werden wahrscheinlich nicht eher weit darin fortrücken, als bis die Religion und ihre Diener entweder gar keine Philosophen, oder zu gute Philosophen seyn werden, um von einer metaphysischen Spekulation auf die ewige Verdammniß; von einem bloß theoretischem Satze, auf die Verderbniß des Herzens zu schließen. Was man diesen materialistischen Schlüßen entgegen setzen kann, will ich jetzt vorlegen; und dann die Folgerung ziehen, die nach der jetzigen Lage der Sachen nicht nur die richtigere, sondern auch die billigere scheinen wird.

Die Seele, sagte man, richtet sich in allen Stücken nach dem Körper, sie kann nichts ohne den Körper; sie hångt also gäntzlich vom Körper ab, sie ist also vom Körper nicht verschieden — Diesen Schluß würde ich für vollkommen überzeugend halten, wenn nicht folgende unausgemachte Sätze darin angenommen würden: zwo Erscheinungen, die sich vollkommen nach einander richten, setzen Identität der Substantz voraus; die Sympathie des Körpers und der Seele kann nicht anders Statt finden, als wenn beyde nur eine Substantz sind; die Seele selbst leidet an ihren Kräften durch die Beschädigung des Körpers.

Wein und Waßer werden zusammengegoßen, leiden in dieser Vermischung beyde einerley Veränderungen zu gleicher Zeit; das Waßer bewegt sich nicht ohne den Wein, erwärmt sich nicht ohne den Wein, gefriert nicht ohne den Wein; ist darum das Waßer Wein? Zwo durch die engste Freundschaft, oder die aufrichtigste gegenseitige Liebe verbundene Persohnen, freuen sich mit einander, betrüben sich mit einander, haben einerley Freunde, und Feinde; mit einem

Worte, scheinen eine Seele in zween Körpern zu seyn; sind sie darum eine oder zwo Persohnen? Kann man also schließen: die Seele richtet sich nach den Veränderungen des Körpers, also ist sie vom Körper nicht unterschieden? Muß man nicht vielmehr den Schluß, wenn er vollkommen schließend seyn soll, so einrichten: die Seele richtet sich nach den Veränderungen des Körpers, dies aber ist nicht möglich, wenn nicht die Seele der Körper selbst ist, also besteht die Seele in weiter nichts als der Organisation?

Diesen Satz; die genaue Sympathie der Seele mit dem Körper kann nicht anders gedacht werden, als wenn die Seele die Organisation selbst ist, nimmt man stillschweigend an, aber ohne ihn im geringsten zu beweisen, vielleicht weil man fühlt, daß er sich nicht mit aller Strenge beweisen läßt. Kann denn nicht der Körper auf die Seele wirken? nicht die Seele so beschaffen seyn, daß sie zur Perception, gewißer körperlicher Eindrücke bedarf? daß sie ihre Kräfte nicht anders als durch gewiße körperliche Werkzeuge ausüben kann? Welcher Materialist würde den Schluß billigen; der Bildhauer

kann ohne Meißel nichts, er arbeitet schlecht, wenn seine Werkzeuge stumpf, gut, wenn sie scharf sind; mit einem Worte, seine Arbeit richtet sich vollkommen nach seinen Werkzeugen; also sind Bildhauer und Meißel eine und dieselbe Sache?

Aber die Seele ist einfach, kann als einfaches Wesen vom Körper nichts leiden! So schließt man fast immer, und glaubt nun siegreich erwiesen zu haben, daß eine so genaue Sympathie nicht anders seyn kann, als wenn die Seele die Organisation ist. Sahe man denn nicht, oder wollte man denn nicht sehen, daß hieraus weiter nichts folgt, als daß die Seele nicht einfach seyn kann; aber bey weitem noch nicht, daß sie die Organisation seyn muß? War es möglich, die ungeheure Lücke in der Folgerung nicht gewahr zu werden: die Seele simpathisiert mit dem Körper, dies kann eine einfache Seele nicht, also ist die Seele nicht von der Organisation verschieden?

Allein die Seele soll ja eine Substantz seyn; sie muß ja also auch ihre Kräfte für sich haben, für sich wirken; und da sie das

nicht

nicht kann: so ist sie auch keine Substantz. Der Bildhauer ist ja eine Substantz, muß also auch für sich seine Kräfte haben, für sich wirksam seyn können; und da er ohne Werkzeuge nichts kann: so ist er auch keine Substantz. Er kann aber ohne Werkzeuge andere Dinge verrichten. — Als Bildhauer nicht, und folglich ist er als Bildhauer eine Modifikation seiner Instrumente. Eben so kann auch die Seele als Seele, als Seele eines solchen Körpers, nichts ohne diesen Körper, ohne daß sie darum eine Modifikation dieses Körpers nothwendig seyn muß.

Etwas muß sie doch wenigstens für sich verrichten können, nicht so gantz von dem Körper in ihren eigenthümlichen Kräften gehindert, und geschadet werden — Und wer sagt denn, daß sie würklich durch körperliche Krankheiten beschädigt wird? — die Erfahrung — die Erfahrung? die sagt so manches, was man sie gern will sagen laßen, und wovon ihr gar nicht eine Sylbe eingefallen ist: sollte das nicht auch hier der Fall seyn? Daß die Seelen-Kräfte nicht so gut wie sonst wirken, wenn der Körper krank oder schwach ist, daß manche Verrich-

tungen der Seele gantz gehemmt werden, wenn der Körper beschädigt wird; das sagt die Erfahrung; aber daß die Seele selbst beschädigt wird, davon sagt sie kein Wort. — Wenn die Hinderung der wesentlichsten Seelen-Kräfte nicht Beschädigung der Seele selbst ist, so weiß ich nicht was Beschädigung ist — Wenn die Hinderung der Schwere, durch Aufhängung des schweren Körpers, nicht Beschädigung der Schwere selbst ist: so weiß ich nicht was Beschädigung ist — Aber Verrückungen, Verlust des Gedächtnißes, Tollheit, sind doch wol Beschädigungen der Seele? — Gehalten werden sie freylich dafür; aber ob sie es sind, das ist noch eine andere Frage?

Wie wenn man die Aufhebung des Denkens und Bewußtseyns bey gewißen körperlichen Beschädigungen auf folgende Art erklärte? Gedanken sind nichts als Modifikationen der Seele; Modifikationen kann sich die Seele nicht selbst geben, sie muß sie sich durch eben die Werkzeuge geben laßen, durch die sie zuerst von außen Eindrücke bekömmt. Alle Gedanken also müßen nothwendig aufhören, so bald das Gehirn durch

gewiße

gewiße äusere Ursachen in Unthätigkeit versetzt wird, und diejenigen Bewegungen nicht annehmen kann, die dazu erfordert werden, Vorstellungen in der Seele hervorzubringen. Die Seele selbst wird durch die Hemmung aller ihrer Gedanken durch körperliche Ursachen eben so wenig beschädigt, als ein Spiegel etwas von seinen eigenthümlichen Kräften, und wesentlichen Eigenschaften verliert, wenn man ihn durch einen Hauch außer Stand setzt, die Bilder fremder Gegenstände darzustellen.

In der Verrückung des Verstandes aber werden doch unleugbar wesentliche Kräfte der Seele, und also auch die Seelen selbst beschädigt! Keinesweges; denn die Seele fährt fort Ideen zu haben, zu denken, zu urtheilen, zu schließen; nur die Ordnung und Verbindung der Gedanken unterscheidet den wahnsinnigen von den vernünftigen. Er urtheilt und schließt entweder nach falschen Grund-Sätzen richtig; oder er geht von einer Sache zur andern über, ohne die Mittel-Ideen zu berühren, die in den Köpfen anderer Menschen zwischen den beyden äuserften liegen. Beydes kann ohne die ge-

ringste Beschädigung der Substantz der Seele, blos durch die unordentliche Bewegung gewißer Organe geschehen, beydes muß nothwendig ohne Beschädigung der Seele geschehen, so bald man annimmt, daß die Seele nur durch gewiße Organe Ideen erhalten kann. Denn man laße sich diese Organe durch körperliche Unordnungen unordentlich bewegen: so muß die Seele nothwendig die ihnen entsprechenden Vorstellungen erhalten, muß folglich unordentlich, oder nach falschen Grund-Sätzen schließen. Soll aber die Seele dies nicht, soll sie gar von den Unordnungen des Körpers nichts leiden: so muß man sie als gantz vom Körper unabhängig annehmen, annehmen, daß die Sinne nicht unvermeidlich Eindrücke auf sie machen, annehmen, daß die Organe ihr nur dann Ideen mittheilen müßen, wenn sie es für gut findet, welche anzunehmen; kurtz, annehmen, daß sie gantz frey und durch keine physische Bande genöthigt ihren Körper bewohne, das ist, nicht Seele dieses Körpers, nicht mit diesem Körper wider ihren Willen verbundene Seele sey.

Die Seele wird ja aber durch Körper gestärkt! — Die Seele? — Davon sagt keine Erfahrung, und kann keine Erfahrung sagen — Doch die Kräfte der Seele? — Auch davon sagt keine Erfahrung, sie sagt nichts mehr und nichts weniger, als daß wir uns munterer fühlen, beßer und leichter denken, wenn wir unsern gehörigen Unterhalt haben, als wenn wir fasten. Und dies kann entweder daher kommen, daß die Seele selbst durch die Nahrung gestärkt wird, oder auch daher, daß die Werkzeuge der Seele aufgefrischt, und zu neuen Bewegungen geschickt gemacht werden. Der Materialist zeige, daß das letzte nicht ist, und wir wollen ihm das erste einräumen.

Die Seele steht unter der Herrschaft körperlicher Leidenschaften und Begierden! — Das muß sie als Seele dieses Körpers, und wenn sie auch mehr als ein Engel wäre. Um vor die Erhaltung des Körpers zu sorgen, muß sie seine Bedürfniße fühlen, sich von diesem Gefühle zu ihm gemäßen Handlungen bewegen laßen, also der mächtigern Stimme körperlicher Anreizungen folgen — Folgen zwar, aber nicht sklavisch folgen,

 nicht

nicht gegen ihre beßern Einsichten folgen. — Also muß sie gantz frey seyn, es muß in ihrer Macht stehen, körperliche Gefühle zu schwächen, zu stärken, zu hindern; denn sonst ist es unmöglich, daß sie sich nicht von dringenden Bedürfnißen des Körpers hinreißen, und von lebhaften Empfindungen besiegen laße. Und wenn sie denn nun so gantz frey ist; so ist sie nicht Seele dieses Körpers, nicht Fürsorgerin und Beherrscherin dieser Maschine mehr.

Eltern zeugen Kinder, die ihnen an Leib und Seele ähnlich sind — Ich fürchte, in den meisten Fällen wird diese Beobachtung nicht Probe halten, in den meisten Fällen werden die Kinder großer Leute, gewöhnliche Köpfe, die Kinder gewöhnlicher oft auch einfältiger Leute, große Genies; die Kinder ehrlicher Leute, Betrüger, und die Kinder der Betrüger, ehrliche Leute seyn. Wäre dies nicht: so müßten große Geistes-Gaben, große moralische Tugenden; so wie im Gegentheil Einfalt und Bosheit in den Familien erblich seyn. Und gesetzt auch, die Aehnlichkeit zwischen Eltern und Kindern ist so groß, als sie nur immer der Materialist anneh-

annehmen kann; so hat er noch nichts für seine Sache gewonnen; denn es frägt sich noch immer, ob sie angeerbt, oder angenommen ist? Das letzte möchte aber noch immer das wahrscheinlichste bleiben, da wir so unzählige viele Beyspiele haben, daß Kinder und junge Leute sich nach den Mustern derer bilden, mit denen sie am meisten umgehen, und die sie am vorzüglichsten hochschätzen. Gesetzt aber auch, dies wäre falsch: so entstünde noch die Frage, ob diese Aehnlichkeit von der Organisation, oder der Seele selbst käme? Eltern, würde man sagen, übertragen in die Körper ihrer Kinder eine Aehnlichkeit der Organisation, und nach dieser Organisation richten und bilden sich die Seelen der Kinder.

Polypen leben und empfinden durch die bloße Organisation, also auch die Menschen. — Die Folgerung möchte ich gern schärfer bewiesen sehen; denn von einem Polypen auf den Menschen, von einem Wesen, deßen würkliche mit Bewußtseyn verbundene Empfindung noch bezweifelt wird, auf ein Wesen, das unleugbar mit Bewußtseyn empfindet; von einem Wesen, das allen

Erfah-

Erfahrungen nach nur empfindet, auf ein Wesen, welches auch zugleich denkt, zu schließen, das dürfte doch nach den Vorschriften einer rechtgläubigen Logik ein wenig zu rasch seyn — Die Verkettung aller Wesen in der Natur rechtfertigt diese Folgerung — Diese Verkettung, deren Gränzen und Gesetze man nicht genau kennt, von der man nicht weiß, ob sie auch durchgängig in allen Theilen des großen Weltgebäudes hat beobachtet werden sollen; ob sie auch würklich in der Natur so ist, als unsere Abstraktion sie uns vorstellt; ob sie mehr ein Hirngespinst des überall Aehnlichkeit suchenden und findenden Geistes; als ein Werk der Natur ist; diese Verkettung, sollte zum strengen Beweise eines vielen Zweifeln ausgesetzten Satzes dienen können! O Logik, und Aristoteles! Vernünftig und unvernünftig, sind einander gerade entgegengesetzt, können also nicht verkettet werden; also sind auch die Menschen nicht vernünftig, weil es die Polypen nicht sind; oder umgekehrt, also sind auch die Polypen vernünftig, weil es die Menschen sind! Einfache und zusammengesetzte Seelen sind entgegengesetzt, können

nen also nicht verkettet werden, also sind Menschen-Seelen zusammengesetzt, weil es Polypen-Seelen sind. O Logik und Aristoteles!

Ist es denn aber auch schon so gantz gewiß, daß im Polypen nichts als die Organisation lebt, nichts als die Organisation empfindet? Ist es so gantz ungereimt und lächerlich zu sagen, daß in einem Polypen mehrere Seelen wohnen? *) Zwar sonderbar, unbegreiflich für uns, die wir nur eine Seele haben, in allen uns mehr bekannten Thieren nur eine Seele beobachten; nicht begreifen können, wie und wozu in einem einzigen Körper Legionen Seelen wohnen können; aber darum auch unmöglich? Laßt uns sehen! Der Polyp muß als organisierte und empfindende Materie doch allemahl einen gewißen Mittelpunkt aller Empfindungen, einen Ort an sich haben, wo alle von außen gemachte Eindrücke hingetragen werden; das ist, ein Gehirn, oder etwas dem Gehirne ähnliches. Denn gantz Gehirn kann er unmöglich seyn, weil Empfindungen

des

*) Bonnet Considerations sur les Corps organisés tom. II. chap. 3.

des Hungers, der herannahenden Beute, und des Lichtes, bey ihm, so wie bey uns und andern Thieren, verschieden seyn müssen, um die verschiedenen ihnen angemeßenen Bewegungen in ihm hervorzubringen: weil folglich auch die Canäle dieser Empfindungen von einander verschieden, und an verschiedenen Orten des Körpers befindlich seyn müßen. Und diese verschiedenen Empfindungen müßen sich an einem gemeinschaftlichen Platze versammlen, weil er sonst sich nicht nach ihnen richten kann, weil sein Magen Nahrung begehren würde, ohne daß die Arme sich nach ihr ausstreckten, oder die Arme Nahrung haschen, und dem Munde zuführen würden, ohne daß der Magen sie verlangte. Ein solches gemeinschaftliches Sensorium kann bey jedem einzelnen Polypen nur eins, aus dem eben angeführten Grunde, gedacht werden. Nun zerschneidet man den Polypen, und siehe aus jedem Stücke wird ein neuer Polyp, der gleichfalls sein eigenes gemeinschaftliches Sensorium hat. Wie ist dies zu erklären? Offenbahr nicht anders, als daß in jedem abgeschnittenem Theile schon die Anlage zu einem künftig

aus-

auszubildendem Sensorio lag. Der Polyp ist also eine Sammlung von Keimen und Anlagen künftiger Empfindungs-Mittelpunkte; und da er das ist, warum soll er nicht auch eine Sammlung sich künftig entwickelnder Seelen seyn? So ungereimt es ist, ein Thier zu denken, das in jedem seiner Theile einen Keim zu einem gemeinschaftlichen Sensorio enthält; eben so ungereimt ist es auch, ein Thier zu denken, das Saamen sich künftig entwickelnder Seelen in sich schließt. Und da man das erste annehmen muß, warum will man sich gegen das letzte sträuben? Aber die unnöthige Verschwendung der Seelen! — Und die unnöthige Verschwendung der allgemeinen Sammelplätze der Empfindung! So wenig wir berechtigt sind, es der Natur als unnöthige Verschwendung anzurechnen, daß sie Sensoria schuf, die sich vielleicht nie ausbilden, Saamen von Pflanzen, die nie Pflanzen werden; Eyer von Fischen und Thieren; die sich nie zu Fischen und Thieren entwickeln; eben so wenig dürfen wir es ihr zum Fehler machen, daß sie einem Thiere eine Menge Seelen gab, davon sich vielleicht nicht die

Hälfte

Hälfte zu empfindenden Seelen hinaufschwingt. Wir machen immer eine sehr elende Figur, wenn wir von den Fehlern der Natur reden, und meßen ihre unermeßlichen Plane mit dem verjüngtem, sehr oft auch verkehrtem Maaßstabe, unserer kleinen einseitigen Ideen.

Die Zusammensetzung der Materie giebt und nimmt körperliche Kräfte — Das mag sie immerhin, immerhin noch weit mehrere und wunderbarere Kräfte geben, als wir je mit unsern myopischen Augen übersehen können; folgt denn schon daraus, daß sie einige Kräfte giebt, dies, daß sie alle giebt? — Das Leben und Empfinden findet sich aber nur bey Körpern von einer gewißen Zusammensetzung! — Weil nur Körper von einer gewißen Zusammensetzung ein gemeinschaftliches Sensorium, Beweglichkeit und Biegsamkeit genug zur Empfangung und Fortpflanzung der von außen gemachten Eindrücke haben können; nicht aber, weil gerade eine solche Zusammensetzung das Vermögen zu empfinden hervorbringt. — Die Empfindung entsteht und vergeht mit der Organisation — Weil durch die Bil-

dung

dung und Vernichtung dieser Organisation die Aufnahme und Fortpflanzung der Eindrücke zum gemeinschaftlichem Sensorio befördert, oder aufgehoben wird, nicht weil von dieser Organisation die Empfindung selbst, und das Bewußtseyn abhängen.

Denken ist ein Modus des Menschen, und ein Modus ist keine Substantz. — Das soll er auch nicht seyn. Wer hat denn je gelehrt, daß das Denken eine Substantz ist? So soll, wie der angebliche Helvetius am oben angeführten Orte sagt, ein Engelländer geschloßen haben; mir ist es immer wahrscheinlicher, daß es ein Franzose war. Doch vielleicht liegt der Sinn dieses Schlußes tiefer, als man es anfangs vermuthen sollte; vielleicht wollte sein Erfinder damit so viel sagen: denken ist ein Modus des Menschen; der Mensch ist Materie, also denkt die Materie. Oder so viel: denken ist ein Modus des Menschen, ein Modus ist keine Substantz, also dürfen wir nicht fragen, ob eine von der Organisation verschiedene Substantz denkt. Aber auch so würde dieser Schluß mehr eines Sophisten würdig seyn, der Verblendung, als eines gründlichen

Denkers, der Ueberzeugung sucht. Denn da noch darüber gestritten wird, ob der Mensch gantz Materie ist, oder nicht: so kann man unmöglich aus dem streitigen das streitige beweisen, ohne in jenen groben Fehler zu verfallen, den schon Aristoteles petitio principii genannt hat. Und da noch nicht ausgemacht ist, ob der Mensch weiter nichts als organisierte Materie, oder auch zugleich ein aus organisierter Materie, und einem von der Organisation verschiedenen Wesen besteht: so dürfen wir diese Untersuchung nicht mit einem schnöden, das Denken ist ein Modus des Menschen, zurückweisen.

So sind denn also die materialistischen Beweise nicht das, wofür man sie gemeiniglich ausschreit, nicht unwiderlegliche, auf Erfahrungen unmittelbar und unbeweglich gebaute Schlüße; oder wenn sie es sind: so sind sie doch wenigstens in dieser Gestalt, noch von denen, die ich bisher gelesen habe, noch nicht in dieser Gestalt aufgeführt worden. Das, glaube ich, erhellet aus den bisherigen Betrachtungen, daß sie zwar Schein, blendenden Schein für sich haben,

daß wir ihnen trauen könnten, wenn ihnen nicht andere, wo nicht noch wichtigere, doch wenigstens eben so wichtige Gründe entgegen stünden. Und diese Gründe, die da beweisen, oder wenn man lieber will, zu beweisen scheinen, daß nicht die Organisation allein in uns denkt, sind folgende:

1) Wir sind uns bewußt, daß wir seit vielen Jahren noch eben diejenigen sind, die ehemahls gewiße Handlungen verrichteten, und gewiße Schicksale erfuhren. *) Falsch, sagt man, dies Bewußtseyn einer vollkommenen Identität haben wir nicht, und wir betrügen uns selbst, wenn wir es zu haben glauben. **) Falsch, sage ich auch; denn auf das Bewußtseyn einer vollkommenen Identität baue ich hier nichts; nur das wünschte ich mir nach allen Erfahrungen eingeräumt, daß wir mit vollkommener Ueberzeugung wißen, daß wir selbst, und keine andern Persohnen es waren, die vor zehn, zwanzig, oder mehr Jahren an dem

 und

*) Reimarus natürl. Religion. Abhandl. VI. §. 2. sqq. gebraucht diesen Beweis gleichfalls, aber auf eine etwas andere Art.

**) Meiners vermischte Schriften, Band II.

und dem Orte waren, mit den und den Gegenständen sich beschäftigten; unter solchen und solchen Umständen lebten. In der Reihe von Jahren, die zwischen gewißen Begebenheiten unsers Lebens verfloßen sind, sind in und an uns große Veränderungen vorgegangen; wären diese so allgemein, daß an uns von unsern ehmahligen Theilen nichts übrig geblieben wäre: so könnten wir uns unmöglich überzeugen, daß wir selbst es sind, die ehemahls dies oder jenes vornahmen, wie könnte diese Ueberzeugung fortdauern, wenn alle diejenigen Theile von uns, in denen und durch die wir sie hatten, verlohren gegangen sind? Sollen sich etwa immer neu hinzu kommende Theile an die Stelle der abgehenden unvermerkt setzen, und dadurch das Andenken an unsere vormaligen Begebenheiten erhalten? Sagen läßt sich dies leicht, aber schwer begreiflich machen, und noch schwerer beweisen. Denn vermöge des Gesetzes des Nicht zu unterscheidenden, werden nicht gerade dieselben Theile an die Stelle der abgehenden, nicht gerade in derselben Ordnung und Verbindung mit den angränzenden, an ihre Stelle gesetzt: sie

können also auch nicht das Andenken an dieselbe Sache erhalten. Gesetzt diejenigen Theile von mir, die so gestellt, als sie jetzt liegen, das Andenken von dem aufbewahren, was ich gestern gethan und gedacht habe, gehen nach einigen Jahren verlohren; es kommen neue, aber nicht dieselben, und nicht in derselben Stellung, an ihren Platz, kann da noch das Andenken an die Begebenheiten dieses Tages erhalten werden? Ist es möglich mich zu erinnern, daß ich gerade um diese Zeit an diese Materie dachte, von dieser Materie schrieb? Es ist also unmöglich, daß wir uns an unsere vorigen Jahre erinnern, und mit vollkommener Ueberzeugung wißen können, daß wir diejenigen sind, die vormahls dies oder jenes thaten, wenn nicht in uns etwas ist, das unter allen unsern Veränderungen immer unverändert fortdauert. Nun aber ist dies nicht unser Körper, denn der verändert sich nach Sanktorius Beobachtungen, und Bernoullis genauern Berechnungen in 11 Jahren so sehr, daß nicht der 50ste Theil des vorigen Körpers übrig bleibt. *) Alle 11 Jahre also

 müßten

*) Reimarus natürl. Religion Abhandl. VI. p. 435.

müßten wir eine neue Periode des Lebens anfangen; alle 11 Jahre uns gantz neue Wesen zu seyn glauben; alle 11 Jahre unsere vorigen Schicksale gantz vergeßen: und wir erinnern uns doch der Dinge, die vor 20, 30, und mehr Jahren mit uns vorgegangen sind; wißen gantz genau, daß sie mit uns selbst, nicht mit einer andern fremden Persohn sich zugetragen haben, wißen dies so fest, als ob es erst heute geschehen wäre? Es folgt also, daß das Wesen in uns, welches dies alles weiß, immer unverändert dasselbe bleibt, das ist, daß es von dem Körper und seiner Organisation verschieden ist.

2) Wir fühlen auf das einleuchtendste, daß wir unsere Ideen stellen und ordnen können, wie wir wollen, und daß es in unserer Macht steht, von einer einzigen gegenwärtigen zu gantz verschiedenen abwesenden überzugehen; vom Aristoteles zu Alexander dem Großen, zum Plato, zum Theophrast, zum Alexander Aphrodisäus; und zu vielen andern mehr. Soll nun dieser Uebergang eine Folge der Organisation seyn: so muß er durch eine Bewegung der Organe bewerk-

stelligt werden; ist er eine Bewegung: so muß er sich auch nach den Gesetzen der Bewegung richten; muß er sich nach den Gesetzen der Bewegung richten: so muß er auch in jedem individuellem Falle völlig bestimmt, das ist, völlig unmöglich seyn. Denn eine vorhergehende individuelle Bewegung kann nach den Gesetzen der Bewegung nicht mehr als eine einzige individuelle Bewegung in einem andern Körper hervorbringen; weil eine individuelle Ursache unmöglich mehr als eine einzige individuelle Wirkung erzeugen kann. Sie müßte eine zureichende und nicht zureichende Ursache zugleich seyn können, wenn sie mehr als eine einzige bestimmte Wirkung auf einmahl hervorzubringen im Stande wäre. Eine zureichende, weil sie alles enthält, was dazu erfordert wird, diese und keine andere Wirkung darzustellen; eine nicht zureichende, weil sie diese Wirkung auch nicht hervorbringen kann, und also das alles nicht in sich hat, was zu dieser Wirkung erfordert wird. Der Satz, eine individuelle Bewegung kann nur eine einzige andere hervorbringen, ist so richtig, und so sehr auf Erfahrungen gegründet, daß alle

mathematischen Berechnungen von Bewegungen sich auf ihn stützen. Ist er falsch, wie kann denn der Mathematiker aus der gegebenen Direktion eines bewegten Körpers, und der Lage eines ruhenden, die Richtung finden, die der ruhende nehmen muß, wenn er von dem bewegten aus der Ruhe gebracht wird? wie beweisen, daß aus zwo entgegengesetzten Bewegungen gerade die in der Mitte liegende entstehen muß? Ist also der Ideen-Gang blos eine Folge der mechanischen Bewegung der Organe; so müßen die Ideen immer nach einer einzigen unveränderlichen Ordnung fortgehen, es muß uns unmöglich seyn, von einer gegebenen Idee zu mehreren gantz verschiedenen, nicht gegebenen überzugehen, unmöglich, die Ordnung der Ideen zu ändern, unmöglich, in dem einmahl angefangenen Laufe nicht fortzufahren. Da nun aber dies gegen die Erfahrung ist: so folgt, daß ein von dem Organen-Baue verschiedenes Wesen in uns wohnt, welches den Lauf der Ideen ordnet, und bestimmt.

3) Wir können vor langer Zeit gehabte Ideen wieder zurück rufen, und sie als schon

gehab-

gehabte erkennen. Soll dies eine Folge der Organisation seyn: so muß man mit den Materialisten annehmen, daß an einem gewißen Orte unsers Körpers Spuren, oder Eindrücke von den ehemahls gehabten Ideen zurückbleiben. *) Nun aber wißen wir, daß der Körper sich stets verändert; daß mit dem Abgange alter Theile auch alte Spuren sich ändern, und mit der Hinzukommung neuer Theile entweder neue Spuren gemacht, oder alte verlöscht werden; wir wißen also auch, daß alles Andenken an ehemahlige Begebenheiten nach Verlauf einiger Jahre verlohren gehen muß. Verlohren gehen? Auch denn noch verlohren gehen, wenn die alten Spuren immer durch die neue Materie erhalten werden? Auch dann noch, wenn sie durch das öftere Erinnern an eine Sache stets aufgefrischt werden? — der Beweis! — weil wir sonst nichts behalten könnten — das heißt ja aber das ungewiße durch das ungewiße beweisen, denn hier ist eben die Frage, ob das Behalten durch Gehirn-Spuren möglich ist. Aus der Erfahrung kann man hierüber nichts

 sagen,

*) La Mettrie traité de l'ame p. 130. sqq.

sagen, denn kein Anatom und Physiolog wird uns je aus dem Augenscheine, oder andern verwandten Erfahrungen darthun können, daß die alten Gehirn-Spuren im 50sten Jahre noch eben dieselben sind, die sie im 15ten waren. Was sagt man also mit diesem Einwurfe? Gerade nichts, weil man ihn durch Nichts erhärten kann. Da er aber doch etwas an sich bey dem ersten Anblicke mögliches scheint: so liegt es mir ob, zu zeigen, daß er ungegründet, unmöglich ist. Also die Erhaltung alter Gehirn-Spuren, oder Fibern-Biegungen; oder Modifikationen der Lebens-Geister, oder — was weiß ich, wie man es alles nennt, und künftig nennen wird? — Dies alles nun, es habe Nahmen wie es wolle, soll Ursache seyn, daß wir alte Ideen behalten. Und nun frage ich, erhalten sich alle Spuren im Gehirne, oder nur einige? Alle? So müßen wir uns aller ehmaligen Gedanken bis an das Ende unsers Lebens erinnern können. Einige? So können sie ja verlöschen, und müßen ja wegen der steten Veränderungen des Gehirns verlöschen. Und unter den vielen die sich erhalten können,

warum

warum erhalten sich gerade diese und keine andern? Geschieht es nach den Gesetzen der übrigen Nutrition: so müßen sich entweder alle oder gar keine erhalten, weil sich entweder alle neue hinzukommende Theile gerade in die alte Lage wiedersetzen, oder auch gar keine; weil das Gehirn, gleich dem ganzen übrigen Körper, nach einem einfachen mechanischen Gesetze ernährt werden muß. Geschieht es nicht nach diesen Gesetzen, wer gab dem Gehirn das Privilegium anders, als der ganze übrige Körper ernährt zu werden? Wer einigen Spuren das Vorrecht, sich vor allen andern zu erhalten? — Ja das thut das öftere Andenken an einerley Sache! — Neue Ausflucht, neue Schwierigkeit, wo nicht gar neue Unmöglichkeit. Soll das Andenken an eine vorige Sache eine alte Spur erhalten: so muß dies Andenken nothwendig allemahl denn geschehen, wenn ein alter Abgang neu ersetzt wird, denn das Andenken kann da nicht wirken, wo es nicht ist. Also müßen wir, um das Andenken an eine Reise, die wir vor 30 Jahren gemacht haben, zu erhalten, entweder unaufhörlich an

die-

diese Reise denken, oder nur dann daran denken, wenn gerade in der Gegend des Gehirns, wo diese Spur ihren Sitz hat, eine Veränderung vorgeht. Das erste ist offenbar falsch, und das letzte offenbahr ungereimt; denn wer hat je von einem Wecker im Gehirn gehört, der die Seele antreibt, gerade denn an eine Sache zu denken, wenn ihre Spur im Gehirn im Begriff ist zu verlöschen? Erste Schwierigkeit. Zugegeben, daß durch das öftere Andenken alte Spuren erhalten werden, was folgt daraus? Daß auch das Bewußtseyn, dies ist gerade die Idee, die wir vor 30 Jahren hatten, dadurch erhalten wird? weit gefehlt; nichts weiter, als daß die Idee in 30 Jahren nicht wieder verlöscht, daß wir sie in dem ganzen Zeitraume erneuern können, so oft wir wollen. Eine ehemahls schon gehabte Idee jetzt wieder haben, und wißen, daß es eine alte Idee ist, sind himmelweit von einander verschiedene Dinge; so verschieden, daß wir gar wol alle unsere alten Kenntniße unser ganzes Leben hindurch beybehalten, und doch nicht wißen könnten, daß es alte Kenntniße sind. Hat denn der

Materialist nie an sich bemerkt, daß er manchmahl Ideen für gantz neu und unbekannt gehalten hat, die er doch vorher schon mehr als einmahl gehabt hatte? Nicht bemerkt, daß wir manchmahl eine Beobachtung, eine Entdeckung erst jetzt zu machen glauben, die wir hernach in dem Verzeichniße unserer Gedanken schon vor Jahren gemacht finden? Die Spuren mögen also immer erhalten werden: so wird doch dadurch die Erinnerung nicht erhalten, ja sie wird so wenig erhalten, daß sie vielmehr eben dadurch gantz aufgehoben werden muß. Aufgehoben, weil durch die stete Anfrischung die Spur stets neu, und also auch die Idee unter dem Charakter der Neuheit bleibt; aufgehoben, weil die stete Auffrischung alle Merkmahle vernichtet, dadurch man das Alter ihres Ersten Eindrucks bestimmen konnte. Zwote Schwierigkeit. Spuren mögen immerhin Ideen im Gedächtniße erhalten können; können sie denn darum auch die Zeit erhalten, da der Eindruck zuerst gemacht wurde? Eine Spur im Gehirn mag mir immerhin sagen können, daß ich einmahl in Hamburg gewesen bin; kann sie dar-

darum auch sagen, daß dies gerade vor 10 Jahren war? Auch sagen, daß ich an eben dem Orte zu sehr verschiedenen Zeiten gewesen bin, und jedesmahl etwas anders da bemerkt habe? Wie eine Spur eine Zeit, und eine Spur verschiedene Zeiten angeben kann, das hat noch kein Materialist sagen können, und wird es auch wahrscheinlich nie sagen können. Dritte Schwierigkeit. Die Spuren und mit ihnen die Ideen erhalten sich durch die öftere Anfrischung, also können wir uns unmöglich anderer Dinge erinnern, als solcher, an die wir oft denken. Und doch ist unser Gedächtniß Sonderling genug, uns zum trotze dieses festen Schlussus manchmahl Ideen darzubieten, die wir gewiß seit mehr als zehn Jahren nicht gegenwärtig gehabt zu haben, überzeugt sind; und doch finden wir in uns mit Verwunderung oft Kenntniße wieder, die wir seit langer Zeit verlohren zu haben glaubten; und doch kann Jemand, der eine Wißenschaft eifrig studiert, und darauf mehrere Jahre bey Seite gelegt hat, durch eine mittelmäßige Anstrengung seine alten für verlohren gehaltenen Ideen wieder auffrischen. Die Auf-

lebung

lebung alter Gehirn-Impreßionen durch öfteres Andenken fällt hier gäntzlich weg; entweder also sind die alten Spuren mehr als zehn Jahre lang unverletzt zurückgeblieben, ohne erneuert worden zu seyn; welches gegen die Lehre des Sanktorius streitet; oder die Ideen haben auch einen andern Aufenthalt als im Gehirn gehabt, welches ich eben beweisen wollte.

4) Erneuerung ehemahls gehabter Ideen, und Wieder-Erkennung ehemahls gehabter Ideen, sind von einander nicht nur in der Vorstellung, sondern auch in der Natur so sehr verschieden, daß die erste sehr oft ohne die letzte verrichtet wird. Wird dies durch Gehirn-Impreßionen, oder Fibern-Bewegungen, oder auf irgend eine andere blos körperliche Art bewerkstelligt: so muß eine solche alte Gehirn-Spur entweder Wieder-Erkennung und Erneuerung zugleich, oder auch nicht zugleich verursachen. Zugleich? — Denn müßen auch alte wiederkommende Ideen allemahl nothwendig mit der Idee der Zeit wieder kommen, da wir sie ehemahls gehabt haben, und dies ist gegen den Erfahrungs-Satz, daß Wieder-Erkennung

und Erneuerung nicht allemahl verbunden sind. Nicht zugleich? — dann geschieht die Wieder-Erkennung entweder durch die Ideen selbst, so daß die Ideen sich selbst nach Gefallen wieder erkennen; und dies ist sichtbar ungereimt; oder dadurch, daß sich die Idee durch die Spur erkennt; und dies ist eben so ungereimt; oder dadurch, daß sich die Spur durch die Idee erkennt; und dies ist nichts weniger ungereimt; oder sie geschieht durch ein von der Organisation verschiedenes Wesen; und dies sollte jetzt dargethan werden.

5) Im Urtheilen und Schließen vergleichen wir Ideen und Sätze mit einander, und bestimmen ihre Verhältniße. Ich sage, wir vergleichen, und frage, wer ist hier der wir? wer der vergleichende? Drey Dinge können es nur seyn: Ideen und Sätze für sich allein; Ideen und Sätze zugleich mit den Bewegungen der Organe; ein von den Organen verschiedenes Wesen. Mehr als diese drey laßen sich bey einem Urtheile, bey einer Vergleichung der Ideen und Sätze durchaus nicht denken. Ideen und Sätze können sich selbst nicht vergleichen, dies ist

unleug-

unleugbar; aber vielleicht können es Ideen und Organe, vielleicht vergleichen die Organe die Ideen und Sätze; dies ist das, was die Materialisten angenommen haben. *) Wir wollen den einfachsten möglichen Fall setzen, es sollen nur zwo Ideen mit einander verglichen werden; was gehört nothwendig dazu? Erst die beyden zu vergleichenden Ideen; dann ihre Gegeneinanderhaltung; endlich die Bestimmung ihres Verhältnißes gegen einander. Jede Idee muß durch ein eigenes Organ, durch eine eigene Modifikation ihres Organs ausgedrückt werden; beyde werden also, jede für sich, durch eine eigene Spur im Gehirn, oder eine eigene Bewegung der ihnen zugeeigneten Fiber ausgedrückt werden müßen. Beyde sollen verglichen werden, das ist, es soll von der einen zu der andern hinübergeblickt werden; und während dieses Hin- und Herblickens sollen die beyden Ideen selbst unverändert bleiben, denn verändern sie sich: so kann nie eine Vergleichung, nie eine richtige Vergleichung

*) La Mettrie Traité de l'ame p. 110.

gleichung statt finden. Das Hinunterblicken kann also nicht durch die Bewegung derjenigen Spuren oder Fibern geschehen, die die Ideen darstellen, denn Bewegung ist Veränderung, und Veränderung der Organe verändert auch die Ideen. Es kann auch nicht durch die Ruhe beyder Organe geschehen, denn ruhende Organe thun nichts, vergleichen auch nicht. Also muß das Hinüberblicken durch ein drittes von den Fibern oder Spuren der zu vergleichenden Ideen verschiedenes Organ verrichtet werden. Und dieses dritte Organ nun empfängt von den beyden erstern seine Bewegung entweder so, daß jede für sich bleibt; und denn entsteht keine Vergleichung; sondern beyde Ideen werden unverändert in ein drittes Organ übertragen; oder so, daß es beyder Bewegungen zugleich annimmt, und dann entsteht abermahls keine Vergleichung, sondern Vermischung und Zusammensetzung der Begriffe, so wie aus mehreren zugleich auf einen Körper wirkenden Bewegungs-Kräften eine einzige vermischte Bewegung entsteht; oder aber so, daß es erst von dem einen, und denn auch von dem andern Organe bewegt wird;

und

und dann entsteht wieder keine Vergleichung, sondern abgesondertes Denken jeder Idee für sich. Kann ein drittes Organ nicht vergleichen: so kann es auch kein viertes, oder fünftes, überhaupt es kann es kein Organ, denn eben die Gründe, die das dritte ausschließen, schließen auch das vierte, fünfte, hundertste, aus; folglich geschieht die Vergleichung durch ein von den Organen gantz verschiedenes Wesen.

6) Kein Körper, sagen einige neuere Schriftsteller, kann sich selbst bewegen oder seine Bewegung beschleunigen; das kann aber der Mensch durch seinen Willen, also ist das Wesen, welches in ihm die Bewegung hervor bringt, kein Körper. *) Falsch geschloßen, kann der Materialist antworten, denn der Mensch bewegt sich zwar durch seinen Willen, aber nicht durch sich selbst, weil die Bewegung des Willens allemahl aus vorhergegangener Bewegung der Organe durch sinnliche Eindrücke entsteht. Was also zu thun? Zu beweisen, daß sinnliche

 Ein-

*) Essai de Psychologie, p. 116. und nach dem noch gründlicher Hemsterhius Lettre sur l'homme et ses rapports p. 35.

Eindrücke die Entschließungen des Willens nicht mechanisch hervorbringen. Und dies soll, dünkt mich, so gar schwer nicht seyn, wenn man nur folgendes Gesetz aller Bewegung zum Grunde legt: aus einer starken Bewegung entsteht allemahl eine starke, und aus gleich starken Bewegungen entstehen allemahl gleich starke, so bald keine Hinderniße im Wege stehen. Dieß Verhältniß findet sich bey den aus Sensationen entstehenden Entschließungen nicht; weil manche an sich sehr schwache unbeträchtliche Sensationen heftige Bewegungen des Willens; und manche starke Sensationen schwache oder gar keine Entschließungen hervorbringen. Der Eindruck, den ein Schimpfwort oder eine geschriebene Nachricht von einem großen Unglücke auf die Sinne machet, ist nicht nur nicht stärker, sondern auch oft noch weit schwächer, als der, den manche andere Gegenstände machen, und bringt doch weit stärkere Bewegungen des Willens hervor. Heftige Schmerzen, als Schläge, und die größten Martern, die bis zur Zerstöhrung der sinnlichen Werkzeuge heftig sind, bringen in einem eigensinnigen Kinde gar keine,

und

und in einem gefangenen Irokesen entgegengesetzte Bewegungen des Willens, Singen, Hohnsprechen, Trotz, hervor. In diesem letztern Falle wird noch ein anderes Gesetz körperlicher Bewegungen verletzt, das nemlich, daß aus einerley Bewegung immer einerley Wirkung erfolgt. Hier erfolgt oft die entgegengesetzte, und nie eine bestimmte; Schläge und Schmerzen bewegen oft den Willen, nachzugeben, oft aber auch desto stärker, sich zu widersetzen; wie können einerley Eindrücke nach mechanischen Gesetzen entgegengesetzte Wirkungen haben? Offenbahr also entstehen die Entschließungen und Bewegungen des Willens nicht aus bloßen Organen-Bewegungen; offenbahr also ist das wollende Wesen in uns von der Organisation verschieden.

7) Soll die Organisation allein in uns empfinden: so muß entweder jede Fiber vor sich, oder das gemeinschaftliche Sensorium empfinden. Nicht jede Fiber vor sich, weil jede ihre eigene Empfindung hat, weil die sehende Fiber nicht die hörende ist; weil die Fibern im Gehirn nicht zusammenlaufen, weil der sehende Nerve nach einer gantz an-

dern Gegend geht, als der riechende: weil folglich daraus nicht das Bewußtseyn mehrerer gleichzeitiger Empfindungen entstehen kann. Nicht das gemeinschaftliche Sensorium; weil es entweder jedesmahl gantz, oder nur zum Theil empfinden mußte. Gantz? denn entsteht eine allgemeine Vermischung aller Empfindungen; denn können wir nicht zugleich hören und sehen, nicht zugleich einen Wagen auf der Gaße raßeln hören, und das, was wir lesen, übersehen. Zum Theil? denn hat jeder Theil seine Empfindung vor sich, denn können wir zwar zugleich hören und sehen; aber nicht zugleich uns bewußt seyn, daß wir zugleich hören und sehen; denn sind alle einzelne Empfindungen von einander getrennt, und haben keinen gemeinschaftlichen Vereinigungs-Punkt. Folglich empfindet die Organisation nicht.*)

8) Nerven und Gehirn haben das Vermögen zu empfinden nicht; ein Nerve wird unterbunden, sogleich hört alle Empfindung auf, er wird durchschnitten, sogleich wird er unempfindlich. Er empfindet also nicht

in

*) Bonnet Essay Analytique preface p. 19. in 4to.

in jedem Punkte seiner Ausdehnung, er ist also nicht für sich und durch sich empfindlich. Aber vielleicht bekommt er das Vermögen zu empfinden erst im Gehirne? Wie kann er? da er im Gehirn und außer dem Gehirn gleich gut Nerve ist; da er in seiner ganzen Länge von einer Natur ist, aus einerley Marke, und einerley Häuten besteht. Der ganze Nerve in seiner ganzen Länge empfindet also nicht; also auch das ganze Gehirn nicht; man nehme ihm die Nerven, die markigte Substantz der Nerven, was bleibt denn noch von ihm zur Empfindung tüchtiges übrig? Wenn also das gantze Gehirn nicht empfindet, so empfindet auch die gantze Organisation nicht: so ist es ein von aller Organisation verschiedenes Wesen, welches in uns empfindet.

Diese und manche andere Gründe, die ich aber wegzulaßen für gut gefunden habe, weil sie mir nicht beweisend genug schienen, hat man den Materialisten in verschiedener Gestalt entgegengestellt: und diese, wie haben sie sich dabey betragen? Nicht alle gleich, und gleich gut; einige haben sich gar um die Beweise ihrer Gegner nicht be-

 kümmert,

kümmert, vielleicht weil sie zu bequem, oder zu schwach, oder zu unwißend waren, sie gehörig zu beantworten; andere haben sich, wiewohl ungern, das Bekenntniß abnöthigen laßen, daß sich das Denken auch durch die Bewegung der allersubtilsten Materie nicht erklären laße; *) noch andere hatten endlich ihnen einiges entgegenzustellen versucht; vermuthlich weil sie fühlten, daß sie an dem Gewichte ihrer Gründe zu viel verlöhren, wenn sie etwas unerklärliches und unbegreifliches annähmen.

Diejenigen unter ihnen, die die Unerklärlichkeit des Denkens durch Materie zugeben, geben eben dadurch ihre ganze Sache verlohren. Denn da sich das Denken aus den Eigenschaften der Organisation nicht erklären läßt, und da die Erfahrungen, die sie für ihre Meynung anführen, sehr leicht abgewiesen werden: so fällt damit ihre gantze Lehre dahin. Ihre Erfahrungs-Sätze geben höchstens einige Vermuthung, daß die Seele wol materiell seyn, das ist hier, in der

*) La Mettrie Traité de l'ame p. 184. in 4to. Observations upon a short Treatise intituled the Immortality of the Soul p. 30.

der Organisation bestehen könne; aber ihre Erklärungen wollen sich diesen Erfahrungen nicht anpaßen laßen; was folgt also? Was anders, als daß die Vermuthungen entweder gantz ungegründet, oder doch so wenig gegründet sind, daß man auf sie nichts weiter bauen darf.

Diese Folgerungen sahen einige unter ihnen voraus; fanden daher für gut, sie sich zu verbitten, und dem schließenden Geiste ihrer Gegner etwas in den Weg zu werfen, wodurch sein Lauf zwar nicht gantz gehemmt, aber doch wenigstens aufgehalten wurde. Sie hofften von diesem Hinderniße die gute Wirkung, die Hinderniße bey schwachen Köpfen gemeiniglich hervorbringen, daß sie sich nemlich erst aufhalten, und denn gar abschrecken laßen. Nicht die Lebens-Geister, auch nicht die Organe an sich verrichten das Denken; sagten einige; *) sondern sie thun es gemeinschaftlich, thun es durch ihre Wirkung auf einander. Die Lebens-Geister würken auf die Organe im Kopfe, und dar-

*) Observations upon a short Treatise intituled the Immortality of the Soul p. 24. sqq.

aus entsteht das Denken. Hier mache man uns ja den Einwurf nicht, daß da Lebens-Geister und Organe nicht jedes für sich denken, sie es auch nicht in Gemeinschaft thun können; man würde sich durch einen solchen Einwurf lächerlich machen. Hat man denn nie Orgeln gesehen? nie Orgeln spielen hören? würden wir ihnen antworten, und wenn sie dies bejahten: so würden wir ihnen weiter sagen: daß die Orgeln eine Harmonie hervorbringen; daß diese Harmonie durch weiter nichts als durch lederne Blase-Bälge und durch zinnerne Pfeifen entsteht. Wenn sie nun auch dies eingeständen: so würden wir sie weiter fragen; ob ein Blase-Balg, eine Orgel-Pfeife eine Harmonie ist? ob denn nicht also aus gantz heterogenen Dingen gantz heterogene Wirkungen, aus Lebens-Geistern und Organen Gedanken entstehen können?

Unglücklicher, dünkt mich, hätte dies Beyspiel nicht gewählt werden können, da es zeigen soll, daß Wirkungen aus Ursachen entstehen können, die von der Wirkung nicht das geringste an sich haben. Jede Orgel-Pfeife giebt ihren eigenen Ton, die Harmo-

nie

nie besteht aus mehreren Tönen, also giebt jede Pfeife, jeder Zug des Blase-Balgs etwas zu der daraus entstehenden Wirkung her, also entsteht hier die Harmonie aus solchen Ursachen zusammen, deren jede einen Theil der Wirkung in sich enthält.

Ein weit geschickteres Beyspiel würde er an sich selbst haben finden können, wenn er sich nicht mit dem ersten dem besten aus Sinnes Blödigkeit hätte begnügen wollen. Ein Ton, hätte er sagen können, ist nichts als eine erschütterte Luft, diese erschüttert den Gehör-Nerven, und bringt auch im Gehirn nichts als Erschütterung hervor; ist aber das geringste von Erschütterung, das geringste von Luft, das geringste von Nerven-Bewegung in der Idee des Tons enthalten? So wie also aus einer Erschütterung der Luft die Idee eines Tones; so kann auch aus Erschütterung der Organe überhaupt das Denken entstehen, ohne daß die Ursache mit der Wirkung des geringste gemein hat.

Und was würden wir nun antworten müßen? Was anders, als daß hier nicht

die Rede von dem ist, was geschehen kann; sondern von dem, was geschieht; nicht von dem, wie es geschieht und geschehen kann, sondern von dem, daß es geschieht? Man verlangt nicht von dem Materialisten, daß er zeigen soll, wie aus der Organen-Bewegung Gedanken entstehen; sondern daß sie daraus entstehen; man setzt ihm Gründe entgegen, aus welchen folgt, daß sie nicht daraus entstehen, und erwartet nun von ihm, daß er uns darthue, daß sie daraus entstehen. Immerhin mag er sagen, sie könnten allenfalls daraus entstehen, immerhin sich auf die Unerklärlichkeit gewißer Wirkungen aus gewißen Ursachen berufen; er gewinnt damit weiter nichts als eine bloße Möglichkeit, keine Wirklichkeit. Aber auch diese Möglichkeit gewinnt er nicht einmahl damit, denn daraus, daß manche Wirkungen aus manchen Ursachen unerklärlich sind, folgt noch nicht, daß sie es alle sind, daraus, daß eine bewegte Luft die Idee eines Tons hervorbringt, noch nicht, daß die Bewegung der Organe das Denken hervorbringt. Er muß also noch zeigen, daß, so wie die Bewegung der Luft die Idee eines

Tons;

Tons; so auch die Bewegung der Organe das Denken verursachen kann.

Derjenige also verstand sich auf die Subtilität der Schlüße beßer, der vor nicht gar langer Zeit so schloß: wir haben a priori keine Kenntniß von dem Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen; alles, was wir von den Folgen der Dinge aus einander wißen, beruht auf Erfahrungen: folglich dürfen wir auch ohne die äuserste Verwegenheit nicht sagen, daß Bewegung keine Gedanken erzeugen kann. Der diese allgemeine Aussage noch durch den Grund scheinbarer machte: unsere Erfahrung lehrt uns, daß Bewegung und Denken allemahl mit einander verbunden sind: sie lehrt uns, daß allemahl da eine Sache die Ursache der andern ist, wo beyde sich unzertrennlich begleiten; es folgt also unwidersprechlich, daß aus Bewegung Gedanken entstehen, das ist, daß die Bewegung der innern Organisation allein in uns denkt. *)

Und nun, was hat der Materialist mit diesen Schlüßen gewonnen? — Gewonnen? wenn

*) Hume Treatise of human Nature tom. I. p. 430. sqq.

wenn er nur nicht noch verlohren hätte! Vielleicht ist es möglich, daß die Organisation denkt, was folgt daraus? daß wir nicht mit vollkommener apodiktischer Gewißheit sagen können, sie kann es nicht; daß es, aller Gründe für das Gegentheil ungeachtet, noch immer möglich bleibt, daß diese Gründe nicht vollkommen beweisen. Denker, die da wißen, daß wir in den wenigsten philosophischen Materien jene vollkommene mathematische Gewißheit haben und haben können; Forscher, denen nicht unbekannt ist, daß bey den meisten philosophischen Beweisen immer noch eine Möglichkeit des Gegentheils übrig bleibt; werden sich durch diese bloße Möglichkeit, so lange sie nur Möglichkeit bleibt, in den Glauben an die Richtigkeit der Beweise nicht irre machen laßen; werden immer Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit, und apodiktische Gewißheit unterscheiden; werden immer da, wo ihre Beweise einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit geben, dieser das Uebergewicht über eine ihnen entgegenstehende bloße Möglichkeit zugestehen. Eben so wenig werden sie sich auch durch den von Locke, wo ich nicht

irre,

irre, zuerst aufgebrachten, und hernach unzählige mahle nachgelallten und geschrieenen Satz erschüttern laßen; daß Gott der Materie, also auch der Organisation, unstreitig die Denkkraft geben könne, und daß wir nicht entscheiden können, ob er sie ihr nicht würklich gegeben hat. *) Wir schließen, werden sie sagen, aus dem, was uns Erfahrung und Natur von der Organisation und der Seele lehren; wir finden in den Organen nicht nur keine Anzeigen, daß sie denken können, sondern auch Anzeigen, daß sie es nicht können; Gottes Macht, die Organisation denkend zu machen, hindert uns zwar, mit der allervollkommensten Gewißheit zu sagen, sie kann nicht denken; aber sie veranlaßt uns nicht, unsern vorigen Beweisen untreu zu werden, so lange wir nicht wißen, ob er von dieser Macht Gebrauch gemacht habe. Eben so wenig, werden sie fortfahren, laßen wir uns von jenem andern Einwurfe der Materialisten irre machen, daß wir bey weitem nicht alle Eigenschaften

*) Locke Essay B. IV, ch. 3. §. 6. Observations upon a short Treatise intituled the Immortality of the Soul p. 35.

schaften der Materie kennen, und folglich nicht entscheiden können, ob sich nicht unter diesen Unbekannten auch die Denkkraft befindet, ob also nicht die Organisation würklich denken kann, ohne das Ansehen zu haben, daß sie denkt. Wir halten uns berechtigt, nach dem zu schließen, was wir aus Erfahrungen, und Erfahrungen gemäßen Begriffen wißen; sind diese Erfahrungen und Begriffe mangelhaft; so ist das nicht unsere Schuld, und wir sind darum nicht weniger genöthigt ihnen zu folgen, weil wir nicht anders als nach dem urtheilen können, was wir sehen. Eine bloße Möglichkeit, ein bloßes vielleicht, welches man uns entgegenstellt, ist noch keine Wirklichkeit, noch kein gewiß; so weit wir die Organisation kennen, wißen wir, daß sie nicht denkt, und das ist uns zu unserer Beruhigung genug, wenn es gleich nicht zur apodiktischen Gewißheit genug ist, die wir ohnehin in den wenigsten philosophischen Materien erreichen können. Das ist also der ganze Gewinn der Materialisten, und dieser Gewinn ist sehr gering.

Und nun der Verlust! — Es ist möglich, daß die Organisation denkt; und diese Möglichkeit,

lichkeit, worauf gründet sie sich? Auf die unendliche Macht Gottes, und auf unsern Mangel an Kenntniß aller Eigenschaften der Materie. Worauf sonst? Auf nichts weiter — Wenn es vorher nichts ist! — Wer hat denn schon je dargethan, daß Gott würklich die Organisation denkend machen könne? Wer mehr als gemuthmaßet, daß er es könne? Wer zugegeben, daß er es könne, als weil er die Gränzen der Allmacht nicht kennt, und zu viel Ehrfurcht gegen den Schöpfer des Welt-Alls hat, als daß er seiner Macht da Gränzen setzen sollte, wo er nicht mit vollkommener Ueberzeugung sie sieht? Dies ist also nichts mehr als bloße Vermuthung. Nichts mehr als bloße Vermuthung ist auch das, daß die Organisation denken kann, weil wir nicht alle Eigenschaften der Materie vollkommen kennen. Es ist aber auch möglich, daß die Organisation nicht denkt; und so halten das materialistische und antimaterialistische System sich vollkommen das Gleichgewicht. Also erster Verlust, dadurch, daß der Materialist bloße Vermuthungen aufbringt, schwächt er sein eigen System, und schlägt sich mit seinen eigenen Waffen. Al-

Bayerische Staatsbibliothek München

lein es ist nicht nur möglich, daß die Organisation nicht denkt, es ist auch nach den oben angeführten Gründen nicht möglich, daß sie denkt. Hier ist mehr denn bloße Vermuthung, hier sind bestimmte Gründe für die Nicht-Möglichkeit des Denkens der Organisation. Also zweyter Verlust, der Materialist setzt bloße Vermuthungen bestimmten Gründen entgegen. Wenn beyde Fälle, das Denken und Nicht-Denken der Organisation an sich gleich möglich sind: so wird derjenige der wahrscheinlichere, der die bestimmtesten, und derjenige der unwahrscheinlichere, der die vagesten Gründe für sich hat. Nun kann der Materialist aus den bekannten Eigenschaften und der Natur der Materie die Möglichkeit ihrer Denkkraft auf keine Weise ableiten: der Anti-Materialist hingegen kann aus den bekannten Eigenschaften der Organisation zeigen, daß sie nicht denken kann; folglich gewinnt seine Behauptung in dieser Parallel in eben dem Maaße, in dem die entgegengesetzte verliehrt. Also dritter Verlust: der Materialist macht dadurch sein eigen System unwahrscheinlich.

Aber

Aber Bewegung und Denken sind ja allen Erfahrungen zufolge immer verbunden, eins ist folglich die Ursache des andern; hier haben wir ja also einen bestimmten Beweis, daß die Materie und Organisation denken kann! Einen Beweis freylich; aber welchen? Sollte er nicht vielleicht lächerlich seyn? Alle oben angeführte materialistische Beweise laßen uns dies mit gutem Grunde besorgen. Bewegung und Denken sind immer verbunden, das soll die Erfahrung aussagen? Mich dünkt, sie sagt gerade das Gegentheil; wer hat je Bewegung in seinem Gehirn, oder sonst am Körper empfunden, wenn er in sich selbst zurückgezogen über abstrakte Wahrheiten in seinem Lehnstuhle mit gestütztem Haupte nachdenkt? Wer je gefühlt, daß seine Ideen sich im Kopfe hin und her bewegen, wenn er über wichtige Gegenstände ängstlich zweifelnd Untersuchungen anstellt? — Wir fühlen zwar diese Bewegung nicht, aber deswegen ist sie nicht weniger da, denn unsere Physiologen und Psychologen sagen uns, daß ohne eine innere Bewegung im Gehirn gar kein Gedanke seyn kann — Im Gehirn freylich; aber

ist Bewegung im Gehirn Bewegung der Gedanken? Müßen wir nicht die Bewegung unserer Ideen beym Denken nothwendig fühlen, wenn sie in unserer Seele wirklich vorhanden wäre? Nicht gewahr werden, daß eine Fiber bald die bald jene Stellung annimmt, wenn die Stellung und Bewegung der Fiber die Idee selbst wäre? Daß also Bewegung und Denken nothwendig mit einander verbunden sind, sagt uns die Erfahrung nicht, nicht, daß sie immer mit einander verbunden sind; sondern nur, daß auf manche Bewegungen Gedanken, und auf manche Gedanken Bewegungen erfolgen. Erste Lücke also, der angenommene Erfahrungs-Satz ist falsch. Aber gesetzt auch, er wäre eben so wahr als er es nicht ist; folgt denn daraus, daß die Bewegung Ursache des Denkens ist? Begleiten sich denn nie zwey Dinge einander, ohne als Ursache und Wirkung verbunden zu seyn? Zwo Uhren werden einander gleich gestellt, die eine schlägt, wenn es die andere thut, ist darum die eine Ursache des Schlagens der andern? Gewiße Thiere werden in gewißen Monaten fett, in gewißen andern mager; ist denn darum

der Mond Ursache dieses Ab- und Zunehmens? Zwote Lücke also, die Folgerung ist unrichtig.

Aus allen diesen Untersuchungen glaube ich nunmehr mit einem ziemlichen Grade von Zuverläßigkeit die Folgerung ziehen zu können, daß die Organisation nicht in uns denkt; sondern daß ein von der Organisation verschiedenes Wesen in uns wohnt, welches die Kraft zu denken besitzt. Diesem Wesen hat man verschiedene Prädikate beyzulegen gesucht, und auch über diese Prädikate sind neue Streitigkeiten entstanden. Es ist nicht nur wichtig, sondern auch nothwendig, auch in diese Streitigkeiten sich einzulaßen, um entscheiden zu können, was sich von der Seele mit Grunde sagen und nicht sagen läßt.

Ich frage also II) das in uns denkende Wesen, welches ich nunmehr die Seele nennen will, ist es einfach, oder ausgedehnt?

Es ist einfach, sagen die meisten nach dem Cartesius, denn vor ihm hatte man, so viel ich weiß, von dem Einfachen entweder gar keinen, oder doch nicht den Begriff, den er

er damit verknüpfte. Schon die meisten unter den Alten sprachen von einer einfachen Seele, verstanden aber unter einfach nur das, was nicht aus mehreren Elementen zusammengesetzt ist, ein ausgedehntes und solides Wesen, welches von aller Mischung heterogener Theile frey, und nur aus Theilen einer Art gebildet ist. Auch die Ausdehnung, Solidität und Theilbarkeit nahm Cartesius diesem Wesen, und gab uns dadurch eine einfache Seele von seiner eigenen Erfindung.

Einfach, sagen nach ihm die meisten, ist in diesem Verstande die Seele, denn 1) wenn sie ausgedehnt ist: so muß aus der Ausdehnung und ihren Eigenschaften die Figur, Theilbarkeit, und Beweglichkeit, die Kraft zu denken, oder umgekehrt, aus der Kraft zu denken, die Ausdehnung, Figur, Theilbarkeit, und Beweglichkeit folgen. Es würde ungereimt seyn, zu sagen, daß eine Sache eine Eigenschaft hat, die mit der Natur und den übrigen Eigenschaften dieser Sache weder zusammenhängt, noch aus ihnen gefolgert werden kann. Nun aber folgt aus der Ausdehnung und ihren Eigenschaften die

Kraft zu denken nicht, Ausdehnung ist kein Gedanke, Figur ist kein Gedanke, Theilbarkeit oder Theilung ist kein Gedanke, Bewegung ist gleichfalls kein Gedanke. Auch aus der Kraft zu denken folgt nicht die Ausdehnung; ein Gedanke ist nicht ausgedehnt, hat keine Figur, keine körperlichen Theile, keine Bewegung. Also ist klar, daß die Seele nicht ausgedehnt seyn kann.

2) Nicht alle ausgedehnte Substantzen denken, also ist die Kraft zu denken keine Folge aus der Natur der Ausdehnung; nicht alle bewegte und bewegende Substantzen denken, also ist die Kraft zu denken keine Folge der Bewegung. Da nun die Kraft zu denken nicht in dem ausgedehnten Wesen wohnt: so muß sie sich in einem nicht ausgedehnten, das ist, einfachem Wesen aufhalten.

3) Alle Thätigkeiten ausgedehnter Substantzen bestehen in Bewegung, und werden durch Bewegung verrichtet. Die Bewegung wird auch zu allen unsern Empfindungen von außen nothwendig erfordert; äuserer Eindruck ist Bewegung, Eindruck in gemeinschaftlichen Sensorium ist Bewegung; Uebergang dieses Eindrucks in die Seele ist gleich-

falls Bewegung. Jede Sensation muß also nothwendig Bewegung in sich schließen, wenn sie in einem ausgedehnten Wesen vorgehen soll. Nun aber ist dies nach allen unsern Empfindungen falsch; wir fühlen keine Bewegung, wenn wir empfinden, keine Bewegung, wenn wir denken; und die müßten wir doch fühlen, wenn Denken und Empfinden mit Bewegung verbunden wären. Das denkende und empfindende Wesen in uns, ist also nicht ausgedehnt.

4) Unter allen uns bekannten ausgedehnten Wesen denkt kein einziges; nicht Luft, nicht Waßer, nicht Feuer, nicht Erde, auch nicht die allersubtilsten abgezogenen Wesen. Es folgt also, daß der Ausdehnung und ihren Eigenschaften die Kraft zu denken nicht zukommt, sondern daß sie vielmehr in einem nicht ausgedehnterm, einfachen Wesen ihren Sitz haben muß.

Wahr ist es, diese Gründe scheinen eine sehr große beweisende Kraft zu haben; aber ich hoffe, sie scheinen es auch nur, und ich fürchte, sie werden, alles genau erwogen, am Ende nichts weiter beweisen, als was alle Welt zugiebt, daß nicht alle Ausdeh-

nung die Kraft zu denken besitzt, nicht aber daß gar keine sie besitzt und besitzen kann.

Wäre die Seele ausgedehnt: so müßten aus der Ausdehnung die Seelen-Kräfte, und aus den Seelen-Kräften die Ausdehnung folgen; dies, denke ich, ist nicht nothwendig. Nur denn könnte man so schließen, wenn das Denken eine nothwendige und beständige Eigenschaft aller ausgedehnten Substantzen, und eine Folge der Ausdehnung selbst wäre. Wenn man sagt, eine ausgedehnte Substantz denkt, sagt man denn damit, die Ausdehnung denkt? oder das, was ausgedehnt ist, denkt, weil es ausgedehnt ist? Sagt man nicht vielmehr dies; eine Substantz ist zugleich ausgedehnt, und denkt? Und wenn dies ist, ist man denn verbunden, die Folge des Denkens aus der Ausdehnung anzuzeigen? und soll man den Satz deswegen zurücknehmen, weil man dies nicht kann? Eine ausgedehnte Substantz ist schwer; wir können noch hinzusetzen, eine jede, uns bekannte ausgedehnte Substantz ist schwer; nun aber folgt aus der Ausdehnung nicht die Schwere, und aus der Schwere nicht die Ausdehnung; also ist die Schwere

 keine

keine Eigenschaft einer ausgedehnten Substantz; wer wird einen solchen Schluß billigen? wer nicht gleich sagen, daß man ihn nur da anbringen darf, wo nothwendige Verbindung zwoer Eigenschaften, nicht aber wo bloßes Zusammenseyn, angenommen wird? Und mit solchen Schlüßen denkt man die Einfachheit der Seele zu beweisen?

Weil nicht jede ausgedehnte, jede bewegte Substantz denkt: so ist die Denkkraft keine Beschaffenheit ausgedehnter und bewegter Substantzen. Nicht doch, sie ist keine Beschaffenheit aller ausgedehnten und bewegten Substantzen, dies folgt richtig, und kein Haar breit mehr. Wie wenn man so schlöße: weil nicht jedes gelbe Metall Gold ist: so ist die gelbe Farbe keine Eigenschaft des Goldes? was würde man dazu sagen? Man würde mitleidig die Achsel zucken, und den Raisonneur laufen laßen.

Wenn ein ausgedehntes Wesen denkt: so denkt es durch Bewegung — und warum gerade durch Bewegung? — weil wir keine andere Art der Thätigkeit ausgedehnter Wesen kennen — und warum nothwendig durch Bewegung? — Aus eben dem Grun-

de — Also, weil wir keine andere Art von Thätigkeit bey ausgedehnten Wesen kennen, als die durch Bewegung geschieht: so kann auch das ausgedehnte Wesen nicht anders als durch Bewegung thätig seyn? Ist das schließen? Doch dies ist schon zu viel eingeräumt, weil der Gegner verstohlner Weise mehr verlangte, als er zu verlangen Recht hatte. Die Folgerung; ein Wesen ist ausgedehnt und denkt, also denkt es durch Bewegung, wenn darf, und wenn kann er die machen? Nur denn, wenn man sagt, daß das Denken eine Folge der Ausdehnung ist; wenn man aber dies nicht sagt: so muß er, wofern er anders seinem Aristoteles getreu bleiben will, gleich bey dem Vorder-Satze still stehen.

Kein einziges unter den uns bekannten ausgedehnten Wesen denkt, also ist die Denkkraft etwas, das den ausgedehnten Substanzen nicht zukommt. Wie? Gar nicht? oder muß nicht vielmehr der Folge-Satz richtiger so lauten: also kommt die Denkkraft den ausgedehnten Substanzen nicht nothwendig, nicht wesentlich, nicht allge-

allgemein zu? Und dies giebt man mit beyden Händen zu.

Allein Denken und Denkkraft läßt sich ja auf keine Weise aus der Ausdehnung, und den Eigenschaften ausgedehnter Substantzen erklären, und dies erweckt schon einen großen Verdacht gegen die Lehre von einer ausgedehnten Seele — Erklären läßt sie sich freylich daraus nicht, und zum Glück ist dies auch dem, der die Seele ausgedehnt glaubt, nicht nöthig; so lange man nicht bewiesen hat, daß sie mit der Ausdehnung und ihren Eigenschaften im Widerspruche steht. Erklären läßt sie sich freylich daraus nicht, und dies soll sie auch nicht, da sie für keine Folge, für keine nothwendige Folge der Ausdehnung als Ausdehnung ausgegeben wird. Erklären endlich läßt sie sich daraus nicht, denn wir können mit unsern Organen und in unserm engen Gesichts-Kreise bey weitem nicht die ganze Natur ausgedehnter Substantzen, bey weitem nicht die Natur aller in der Welt befindlichen ausgedehnten Substantzen durchschauen. Wir können also auch ohne den äusersten Grad von Stolz, oder Einfalt, oder von beyden

zusam-

zusammen, keinen Anspruch machen, aus unsern eingeschränkten und einseitigen Begriffen von Ausdehnung und ausgedehnten Substantzen alle ihre Eigenschaften und Beschaffenheiten abzuleiten. Wer hat je erklärt, warum eine solche Schwere, eine solche gelbe Farbe, eine solche Duktilität; eine solche Unvergänglichkeit sich in dem Golde beysammen finden? wer je an dem, der dies Zusammenfinden behauptet, die Forderung gethan, daß er es erklären müße? Wer je dies Zusammenfinden deswegen geleugnet, daß es sich nicht erklären läßt?

Ja, kann man sagen, dies Zusammenfinden ist eine Erfahrung, und was wir aus Erfahrung oder andern Gründen wißen, daß es ist; von dem verlangen wir nicht allemahl die Erklärung, warum es ist; das unerklärliche einer Behauptung wird nur denn zum Beweise des undenkbaren, und folglich unglaublichen, mit Recht gebraucht, wenn das, daß es ist, ungewiß ist. — Gut! wenn ich also beweise daß es keine einfache Wesen giebt, und daß unsere Seele am allerwenigsten einfach seyn kann, wird man denn noch die Erklärung der Denkkraft

aus der Ausdehnung und ihren Eigenschaften verlangen, um es glaublich zu finden, daß ausgedehnte Substantzen denken können? Ich hoffe, nein; und bitte, sich nicht zum voraus mit Besorgnißen und Unruhen gegen diesen sonderbaren, obgleich nicht neuen Satz zu erfüllen, den man vielleicht am Ende wo nicht gantz ungegründet, doch wenigstens größtentheils vergeblich finden dürfte. Es kommt hier auf unpartheyische und kaltblütige Untersuchung eines spekulativischen Satzes, auf die ruhige Erwägung und Abwägung der Gründe gegen einander an, und diese wird man durch zu voreilig gefaßte Besorgniße entweder gantz vereiteln, oder doch sehr hindern. Ich hoffe, meine Leser werden Abstraktions-Gabe genug gebrauchen, um hier blos an die Stärke der Beweise, nicht an die der Einbildungs-Kraft etwa vorschwebenden Besorgniße zu denken, und erst nach der Prüfung der Beweise auf die Frage zu kommen, ob denn diese Lehre auch gefährlich seyn könne? Sollten manche unter ihnen dies nicht thun — wollen oder können: so wird es nicht meine Schuld seyn, wenn sie, von selbstgemachten Schreckbildern erschüt-

erschüttert, mehr nach diesen, als nach der Stärke der Gründe urtheilen.

1) Daß Seele und Leib unmöglich auf einander wirken können, wenn die Seele einfach ist, haben die größten unter den neuern Philosophen, und selbst die, welche die Einfachheit der Seele am eifrigsten vertheidigen, eingesehen, und theils ausdrücklich, theils stillschweigend zugestanden. Nichts anders als dies veranlaßte Cartesius und Mallebranche, den gegenseitigen Einfluß beyder Substantzen aus der unmittelbaren Wirkung Gottes; nichts anders als dies bewog Leibnitz und seine Nachfolger, ihn aus der von Gott gleich bey der Schöpfung gemachten Präordination zu erklären. Die Systeme beyder großen Philosophen haben von der einen Seite eben so viel Schwierigkeiten, als sie von der andern Scharfsinn und Genie zeigen, und dieser Schwierigkeiten wegen hat man sie auch schon jetzt stillschweigend in das große Verzeichniß glänzender, aber grundloser Hypothesen eingetragen. Wenn also beyde Hypothesen ungegründet sind, wenn kein physischer Einfluß möglich ist; und wenn außer dem physischen Ein-

Einfluße nichts den gegenseitigen Einfluß zwischen Leib und Seele erklären kann; was folgt denn? Was anders, als daß die Seele nicht einfach seyn kann. Aber vielleicht liegt es an uns, daß wir den physischen Einfluß nicht begreifen können? — Ja wenn er nur unbegreiflich, wenn er nicht auch unmöglich wäre? Die einfache Seele nimmt keinen Raum ein, wie kann sie also in einem Raume die räumlichen Bewegungen des Körpers gewahr werden, wie von einem Körper berührt, von einem Körper afficiert werden? Sie nimmt keinen Raum ein, wie kann sie also einen Körper berühren, einen Körper bewegen, in ihm Veränderungen hervorbringen? Gleichwohl muß sie beydes können, wenn sie durch Empfindung von dem Zustande des Körpers unterrichtet werden, und durch Entschliessung den Körper nach ihrem Willen bewegen soll. Die Materialisten haben diesen Grund oft gebraucht, und auch eben so oft gemißbraucht; gebraucht, indem sie durch ihn die Einfachheit der Seele bestritten; gemißbraucht, indem sie daraus etwas folgerten, was nicht daraus folgt, daß die Organisation

sation in uns denkt. *) Daraus, daß die einfache Seele in keiner Verbindung mit einem Körper stehen kann, folgt nichts mehr und nichts weniger, als daß die Seele nicht einfach ist; daraus aber, daß sie nicht einfach ist, folgt noch lange nicht, daß sie die Organisation selbst ist.

2) Einfache Seelen sind durchaus nicht unterscheidbar; denn wodurch sollten sie unterschieden werden können? Durch äusere Prädikate, als Figur, Größe, Schwere? die finden sich an ihnen nicht. Durch innere? als Verschiedenheit der Kräfte, Menge der Kenntniße, und Ideen? Auch die können bey noch nicht ausgebildeten Seelen, als von denen hier die Rede ist, nicht angenommen werden. Die Seele hat keine Ideen, ehe sie in den Körper kommt, wie unten bewiesen werden soll; wie kann also eine Seele durch Menge der Ideen von der andern unterschieden werden? Alle Seelen haben einerley Grund-Kraft, haben gleich große Grund-Kraft, weil sich Verschieden-

heit

*) La Mettrie Traité de l'ame p. 124.

heit der wesentlichen Kraft nicht denken läßt, ohne Verschiedenheit des Wesens und der Natur selbst, weil alle menschliche Seelen als menschliche Seelen von einerley Natur und Wesen seyn müßen; wie können sie also durch Kräfte unterschieden werden? Es ist also unleugbar, daß einfache Seelen durchaus nicht unterscheidbar sind, so lange sie in keinen Körper als Bewohnerinnen gesetzt werden. Es ist aber auch gewiß, daß die Natur keine zwey nicht zu unterscheidende Dinge hervorbringt; es ist also auch gewiß, daß es keine einfache Seelen geben kann. *)

3) Ist die Seele einfach: so muß sie nothwendig an einem einzigen untheilbaren Punkte des Gehirns empfinden; dies aber geschieht allen Erfahrungen zu folge nicht. Alle Anatomen kommen darin überein, daß die Nerven sich nicht nur nicht einem einzigen Punkte nähern; sondern daß sie sich vielmehr geflißentlich davon entfernen. Die Seh-Nerven endigen sich an einem gantz andern Orte als die Geruch-Nerven, die Gehör-Nerven liegen von den beyden erstern sehr

*) Anmerkungen und Zweifel über das Wesen der menschlichen und thierischen Seele.

ſehr weit entfernt. Ja nicht nur die Nerven verſchiedener Sinne, ſondern auch die Nerven eines einzigen Sinnes gehen ſehr weit aus einander, der eine Seh- und Geruch-Nerve endigt ſich in der einen; der andere in der andern Hälfte des Gehirns, und beyde Hälften ſind durch die harte Hirn-Haut. noch dazu von einander getrennet. Nicht nur vereinigen ſich die Nerven nicht in einem Punkte, ſondern ſie können ſich auch nicht in einem Punkte vereinigen. Die Körper ſind undurchdringlich, es können folglich in einem einzigen untheilbaren Punkte nicht Körper von ſo verſchiedener Einrichtung, als es die Nerven der verſchiedenen Sinne ſind, zuſammengepreßt werden, und doch die Verſchiedenheit ihrer Einrichtung beybehalten, die zur Bezeugung der verſchiedenen Empfindungen nothwendig iſt. Und wenn eine ſolche Vereinigung auch phyſiſch möglich wäre: ſo iſt ſie doch noch darum nicht würklich; die Verſchiedenheit der Empfindungen, die wir zu einer und derſelben Zeit erhalten, beweiſet uns unwiderſprechlich, daß die empfindenden Punkte verſchieden ſeyn müßen, denn wie in aller Welt kann ein und derſelbe

untheilbare Punkt zu einer und derselben Zeit durch das Licht zum Sehen, durch die Luft zum Hören, durch subtile Salze zum Schmecken modificiert werden? wie zu einer und derselben Zeit so verschiedene Eindrücke aufnehmen? Da also die Empfindung nicht an einem einzigen untheilbaren Punkte geschehen kann; so folgt, daß sie in einem gewißen Raume geschieht, das ist, daß das in einem gewißen Raume empfindende Wesen einen Raum einnimmt, und ausgedehnt ist. Auch diesen Grund gebraucht und mißbraucht La Mettrie, weil er daraus folgert, daß die Seele eine Kraft des Gehirns ist, welches, so viel ich sehe, noch nicht daraus folgt. *)

4) Wenn die Seele einfach ist: so frägt sichs, ob zwischen einer solchen einfachen Seele und einem mathematischen Punkte ein Unterschied ist, oder nicht? Ist keiner: so ist die einfache Seele eben so gut ein ens rationis, als der mathematische Punkt; ist aber einer, worin besteht er? In der Denkkraft? So gebe man einem mathematischen Punkte die Denkkraft, und er wird eine Seele

*) La Mettrie Traité de l'ame p. 120-123.

Seele seyn. Und wie läßt es sich denken, daß die Denkkraft in einem mathematischen Punkte, das ist, in einem Nichts, wohnen könne? Er kann also blos in der Ausdehnung seyn, denn zwischen einem unausgedehnten mathematischen Punkte, und einer unausgedehnten menschlichen Seele, läßt sich kein anderer Unterschied angeben, als der, welcher entweder in der Denkkraft, oder in der Ausdehnung liegt. Die Seele ist also ausgedehnt. *)

5) Empfindung läßt sich ohne Berührung nicht denken, denn kein Körper kann auf irgend ein Wesen anders als durch Berührung würken. Berührung läßt sich ohne Ausdehnung nicht denken, denn wo keine Ausdehnung ist, da ist auch kein Berührungs-Punkt. Also ist die in uns empfindende Seele ausgedehnt. **)

6) Den Schluß, daß ein einfaches Wesen nothwendig irgendwo, und also ausgedehnt

*) Nouveau systeme concernant les etres spirituels tom. II. p. 174.

**) Ebendas. tom. III. p. 34. Crusius Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, Ontologie Cap. 7. §. 119.

dehnt seyn müße, haben schon seit langer Zeit verschiedene Schriftsteller gebraucht, und auch nicht gebraucht. Gebraucht, weil sie dunkel die Folgerung sahen, nicht gebraucht, weil sie diese Folgerung, so viel ich bisher habe finden können, weder sich selbst, noch andern bis zur Ueberzeugung deutlich machen konnten. *) Hier ist ein Versuch seiner nähern Entwickelung. Wenn ein einfaches Wesen existiert: so existiert es irgendwo, denn nirgends seyn heißt, nicht seyn. Existiert es irgendwo: so ist es an seinem Orte entweder so, daß es von diesem Orte jedes andere Wesen ausschließt, oder nicht. Das letzte kann nicht seyn, denn können an einem einzigen Orte mehrere einfache Wesen zusammen seyn: so sind sie so gut als nichts; so nehmen Millionen einfacher

*) Zuerst finde ich ihn angeführt bey la Forge de mente human. p. 89. Hernach bey dem Verfaßer des Nouveau systeme concernant les etres spirituels tom. III. p. 69. und Gandini Osservazioni p. 176, 174. Wer ihn zuerst gebraucht hat, habe ich noch nicht auffinden können; da keiner der Herren seine Quelle anzeigt, vermuthlich weil jeder Antheil an der Entdeckung haben wollte.

facher Wesen nicht mehr Platz ein, als ein einziges; so sind sie würklich nicht an diesem Orte, denn an einem Orte seyn, und von diesem Orte nicht jedes andere Wesen ausschließen, heißt, nicht an dem Orte seyn. Schließt aber das einfache Wesen von dem Orte, wo es sich befindet, jedes andere Wesen aus: so ist es undurchdringlich, folglich solide; weil sich ohne Undurchdringlichkeit und Solidität keine solche Ausschließung denken läßt. Ist es undurchdringlich und solide: so ist es auch ausgedehnt, denn ohne Ausdehnung hat man noch keine Solidität gefunden; und kein solides Wesen kann irgendwo existieren, ohne ausgedehnt zu seyn. Man setze, es sey dieses einfache Wesen von vielen andern Dingen umgeben, die sich bestreben, es von seinem Platze zu verdrengen: so wird es von ihnen an verschiedenen Punkten, von verschiedenen Seiten, berührt werden. Wo aber verschiedene Punkte, wo verschiedene Seiten sind, da ist auch Ausdehnung; es kann also durchaus kein würklich existierendes unausgedehntes, nicht solides Wesen geben.

7) Einfache Wesen, hat man verschiedentlich gesagt, sind undenkbar, weil man auch mit der größten Anstrengung nichts bestimmtes sich dabey vorstellen kann. *) Einfache Wesen, hat man darauf verschiedentlich geantwortet, dürfen auch nicht unter einem Bilde gedacht werden, weil sie nicht für die Einbildungs-Kraft und Sinne, sondern für den reinen Verstand gehören. Man beweise, nicht daß sie sich nicht denken laßen, sondern daß sie unmöglich sind, und wir wollen verlohren haben. Auch bey diesem Einwurfe oder Beweise schwebte seinen Urhebern einige dunkle Idee vor, die sie aber nicht bis zum deutlichern und überzeugenden Beweise zu erheben wußten. Ein einfaches Wesen ist nicht nur undenkbar, es ist auch würklich Nichts; und dies wird so bewiesen. Man stelle sich einen Körper vor, welchen man will, man nehme diesem Körper erst seine Figur und seine Ausdehnung, folglich auch seine Theile und Theilbarkeit; denn nehme man ihm auch seine Solidität, und mit beyden seine Schwere, und alle

seine

*) Anmerkungen und Zweifel über das Wesen der menschlichen und thierischen Seele.

seine übrigen körperlichen Eigenschaften. Durch diese Subtraktion muß er nothwendig zum einfachen Wesen werden, denn das einfache Wesen ist dem zusammengesetzten entgegengesetzt, und hat alle die Eigenschaften nicht, die jenes besitzt. Durch eben diese Subtraktion aber wird er auch zu Nichts, denn wenn man einem Körper alle seine Eigenschaften nimmt: so bleibt Nichts übrig. Also ist das einfache Wesen Nichts. Aus diesen Untersuchungen glaube ich nunmehr mit ziemlicher Zuverläßigkeit die Folgerung ziehen zu können, *daß unsere Seele ein ausgedehntes, und wenn Ausdehnung in einer Substantz nicht ohne Solidität seyn kann, auch ein solides Wesen ist.*

So ist sie also theilbar, vergänglich, mit einem Worte, materiell; so steht ja diese Behauptung mit der obigen, daß die Organe nicht denken können, in einem offenbahren Widerspruche, denn warum sollen die Organe nicht denken können, da es jede Materie kann?

Diese Besorgniße sind, dünkt mich, noch ein wenig zu voreilig, und die Folgerung, daß die Seele materiell ist, weil sie ausge-

dehnt und solide ist, scheint mir ein wenig zu übereilt. Diejenigen, welche wißen, daß es Philosophen unter den alten und neuern gegeben hat, die die Seele für ausgedehnt hielten, ohne sie darum als materiell und vergänglich zu betrachten, werden sich hüten, jene Folgerung so gleich zu ziehen; und diejenigen, denen aus Neuern bekannt ist, daß es einen Mann gegeben hat, der die Ausdehnung der Seele von der Ausdehnung der Materie unterschied, *) werden bey dieser Distinktion ein wenig verweilen, ehe sie mir und meiner Behauptung Folgerungen aufbürden, die ich mir vielleicht verbitten möchte. — Aber was in aller Welt berechtigt uns, zwischen ausgedehnten und materiellen Substantzen Unterschiede zu machen? Ist nicht überall in unsern philosophischen Schulen das ausgedehnte und das materielle einerley? — In unsern philosophischen Schulen freylich, aber sind denn auch unsere philosophischen Schulen die Schulen der Wahrheit? Ist es Wahrheit, wenn eine berühmte Schule lehrte, Ausdehnung allein mache

*) Nouveau systeme concernant les etres spirituels tom. III. p. 13, 14.

mache den Körper aus? Wahrheit, wenn man es von ihr ohne Beweis annahm, und ohne Beweis nachsagte, daß Ausdehnung ein Attribut des Körpers und der Materie ist, so daß alles, was ausgedehnt ist, auch materiell seyn muß? — Man macht aber doch überall den Unterschied so — Ohne Beweis, versteht sich, denn wer hat je bewiesen, daß alles ausgedehnte materiell ist? So wie man also diesen Unterschied ohne Beweis gemacht hat: so, hoffe ich, kann man ihn auch ohne Beweis aufheben, und muß ihn mit Beweisen aufheben.

Um dies Räthsel aufzulösen, frage ich III) besteht das ausgedehnte, solide Wesen, welches in uns denkt, aus mehreren, würklich von einander verschiedenen, und heterogenen Theilen; oder ist es ausgedehnt, ohne getheilt, und ohne theilbar zu seyn?

Daß das denkende Wesen nicht aus verschiedenen heterogenen, würklich getrennten Theilen bestehen kann, zeigen folgende Gründe: 1) Wenn ein aus mehreren Theilen bestehendes Wesen denkt: so denken entweder alle seine Theile, oder einige, oder einer.

Nicht

Nicht alle; denn entweder denken alle einerley, oder jeder für sich etwas verschiedenes. Denken alle einerley: so müßen nothwendig die einfachen Ideen aus mehreren Theilen bestehen, weil jeder von den Theilen des denkenden Wesens das seinige zu ihrer Hervorbringung beyträgt; bestehen sie aber aus mehreren Theilen: so muß auch das denkende Wesen diese Theile unterscheiden, das ist, sie nicht als einfach denken. Ferner ist es alsdenn unmöglich, mehrere Ideen zu gleicher Zeit zu haben, weil alle Theile des denkenden Wesens sich nur mit einer einzigen Idee beschäfftigen können, und dies ist gegen die Erfahrung. Endlich: muß alsdenn jeder Gedanke in jedem der denkenden Theile entweder gantz, oder nur zum Theil existieren; beydes aber ist unmöglich. Denn ist er in jedem Theile gantz: so sind viele, nicht ein Gedanke da: so denkt jeder Theil für sich; so denkt also in der That nur ein Theil, nicht das Ganze. Ist er in jedem Theile nicht gantz: so bestehen alle, auch die einfachen Ideen, aus vielen Theilen: so kann aus diesen zerstreuten Ideen-Theilchen, die dem Raume nach von einander entfernt sind,

nicht ein einziges unzertrennliches Ganze entstehen: so denkt jeder Theil und denkt auch nicht, weil er ein Stück einer Idee hat, und in so fern denkt, weil er das übrige der Idee nicht hat, und in so fern nicht denkt. Also denken einige Theile. Und wenn dies ist: so wiederhole ich die vorige Frage, ob diese einige Theile daßelbe, oder nicht daßelbe denken; und zeige dadurch, daß auch einige Theile nicht denken können. Also denkt ein Theil, und wenn dies ist: so habe ich, was ich suchte, daß nemlich das Denken nicht in einem aus mehreren Theilen bestehenden Wesen wohnen kann, daß es eine ungetheilte, ungetrennte, und unzertrennliche Einheit erfordert. *)

2) Eben dieser Beweis läßt sich mit einigen kleinen Veränderungen auch auf die Empfindung anwenden. Wenn ein aus mehreren Theilen bestehendes Wesen empfinden soll: so empfinden entweder alle Theile zugleich,

*) Condillac de l'origine des Connoissances tom. I. p. 5. gebraucht schon diesen Beweis, aber er hat ihn, dünkt mich, nicht genug entwickelt, auch nicht so angewendet, wie man ihn hier sieht.

gleich, oder einige, oder einer. Nicht alle zugleich, denn so entstünden viele, nicht eine Empfindung, wenn sie alle die ganze Empfindung hätten; es wäre unmöglich, daß mehrere Empfindungen zugleich da seyn könnten, wenn alle jedesmahl nur einerley empfänden; und wie läßt sich ein empfindendes Wesen denken, das nur $\frac{1}{8}$, $\frac{1}{20}$ oder wohl gar $\frac{1}{1000}$ einer einzigen unzertrennlichen Empfindung hat? Empfinden nicht alle Theile; so empfinden auch aus eben dem Grunde nicht einige, folglich nur einer, das ist, das empfindende Wesen kann durchaus nicht aus mehreren würklich getrennten Theilen bestehen.

Folglich ist die Seele ausgedehnt, aber ohne doch aus würklichen Theilen zu bestehen und theilbar zu seyn. Allein, sagt man, was ausgedehnt ist, ist auch theilbar, besteht also auch aus Theilen — Und warum? — weil sich in jedem ausgedehnten Wesen Theile denken laßen — So ist denn alles, was sich denken läßt, auch würklich? Wer hat je bewiesen, daß das, was sich als theilbar denken läßt, auch in der Natur mehrere Theile habe, und von der Natur in

meh-

mehrere Theile zerlegt ist? Zwar schliessen unsere Metaphysiker immer so: wo wir Theile uns vorstellen können, da sind sie auch; aber ob sie richtig so schließen, das ist noch die Frage. Das folgt aus ihren Schlüßen vollkommen, daß da Theile möglich sind, wo wir welche denken können, aber daß sie würklich da sind, daß die Natur würklich da getheilt habe, und theile, wo wir die Theilung denkbar finden, das folgt nicht. Theilbar im physischen Verstande sind nur solche Dinge, die aus physischen Theilen bestehen, die die Natur aus verschiedenen Theilen zusammengesetzt hat, denn ein Wesen, welches von Natur nicht aus mehreren abgesonderten Theilen besteht, wie kann das sich theilen laßen? Wie da eine Theilung würklich geschehen, wo keine Theile sind, und an sich bloß welche denken laßen? Daß es ausgedehnte Wesen von solcher Natur geben kann, die nicht aus heterogenen und würklich verschiedenen Theilen bestehen, ist nicht nur an sich möglich, sondern auch sehr wahrscheinlich. Warum soll denn die Natur immer Vermischungen hervorgebracht; nie ausgedehnte Substantzen

stantzen in ihrer unvermischten Reinigkeit gelaßen haben? Ist es nicht vielmehr höchst glaublich, daß sie auch unvermischte Substantzen werde hervorgebracht haben?

So fallen also alle Besorgniße, die man anfangs auf die Ausdehnung der Seele gegründet hatte, dahin; so ist sie also nicht theilbar, nicht vergänglich, nicht materiell. — Nicht materiell, wenn sie ausgedehnt ist? — Materiell, und nicht materiell, wie man will. Materiell, wenn man alles, was ausgedehnt ist, materiell nennen will; nicht materiell, wenn man nur das materiell nennen will, was aus mehreren würklich verschiedenen Theilen besteht.

Wenn nun die Seele ausgedehnt ist, was hat sie für eine Figur, was für eine Gestalt? — Wenn die Seele einfach ist, wie soll man sie sich denn vorstellen? — Hier stehen wir an den äusersten Gränzen menschlicher Erkenntniß, die wir in diesem Leben gewiß nie, und nur erst jenseit des Grabes werden überschreiten können. Bestimmte Begriffe von dem zu erlangen, was die Seele an sich ist, jetzt zu erlangen, übersteigt unsere Kräfte weit, da wir sie nicht

anders

anders als aus ihren Wirkungen, und nie anschaulich kennen, und kennen können.

Drittes Hauptstück.

Sitz der Seele.

Die nächste Frage, die man sich vorlegte, nachdem man bewiesen hatte, daß nicht die Organisation denkt, war, an welchem Orte des Körpers hat denn das denkende Wesen seinen Sitz? Empfindung war das erste Kriterium, deßen man sich zu ihrer Beantwortung bediente, nicht weil es das beste, sondern weil es das leichteste war, deßen man sich dazu bedienen zu können glaubte. Nach dieser Empfindung schloß man in vielen Schulen der Philosophen, daß die Seele im Herzen wohne, weil man da, oder wenigstens in der Gegend des Herzens, die Eindrücke der Affekten und Leidenschaften am deutlichsten bemerkte. Wer hätte nicht denken sollen, daß ein solcher Schluß richtig seyn müßte? Und gleichwohl fand sichs nach genauern Erfahrungen, daß die Seele auch da gewiße Arten ihrer Wirk-

samkeit vorzüglich äusern könne, wo sie nicht wohnt.

Zu eben der Zeit, da die Philosophen durch Empfindung den Sitz der Seele bestimmten, bemühten sich die Anatomen und Aerzte, ihn durch den Platz der zum Denken und Empfinden dienenden Werkzeuge des Körpers anzugeben. Im Kopfe, und namentlich im Gehirne, sagten sie, wohnt die Seele, denn nur da ist der Sammelplatz der zum Empfinden und Denken nothwendigen Nerven.

Nach welchem Kriterio also soll der Sitz der Seele bestimmt werden? Giebt es eines, oder giebt es mehrere? Diese Frage hätte man beantworten müßen, ehe man sich an die Beantwortung der erstern machte; und gleichwohl scheint man sie sich entweder gar nicht, oder nicht in ihrem ganzen Umfange vorgelegt zu haben, weil man sonst diese ganze Frage bestimmter und deutlicher würde abgehandelt haben. Bey allen Streit-Fragen ist dies fast immer der Fall, daß man sich in unbestimmte und unabsehlige Subtilitäten verwickelt, ehe man untersucht, nach welchen Regeln der Streit beur-

theilt

theilt werden muß; und daß man erst nach langen Tappen und Herumirren nach dem Faden sucht, der aus dem Labyrinthe leiten kann.

Die bloße unmittelbare Empfindung kann hier gar nichts entscheiden, weil wir von der Seele und ihrem Aufenthalte durch Empfindung keine anschauende Begriffe haben, weil wir einige Thätigkeiten der Seele an einem, andere an einem andern Orte des Körpers vorzüglich empfinden. Also gar nichts entscheiden? Das wäre, von einem Extremo in das andere fallen. Unter gewißen Einschränkungen und mit gewißen andern Hülfs-Mitteln verbunden kann sie ohne Zweifel, und muß sie uns den Sitz der Seele anzeigen. Wenn wir nach lange angestrengter Aufmerksamkeit, nach langem Nachdenken, nach heftigen Gemüths-Unruhen an irgend einem Theile des Körpers vorzüglich Erschlaffung, Ermüdung, Schwäche empfinden: so ist es wol nicht zu leugnen, daß da die eigentliche Werkstädte der Gedanken und Empfindungen ist, daß da die Seele ihre Wirksamkeit vorzüglich äusert.

Wir wißen aus unzähligen Erfahrungen, daß die Seele sich zum Empfinden und Denken gewißer Werkzeuge des Körpers bedient; da also, wo diese Werkzeuge sich versammlen, wo der Mittelpunkt aller Instrumente des Denkens und Empfindens ist; muß auch der Sitz der Seele seyn. Die Frage also, wo wohnt eigentlich die Seele? verwandelt sich in die, wo ist der Punkt der Zusammenkunft aller zum Empfinden und Denken erforderlichen Theile des Körpers? Diesen Punkt kann man durch zween Mittel auffinden, durch die Zergliederung des Körpers, und durch Erfahrungen über die mit der Hinderung oder Aufhebung gewißer Seelen-Kräfte zugleich verbundene Verderbung gewißer Theile unsers Körpers.

Und so haben wir also drey Kriteria, den Sitz der Seele zu bestimmen: die innere Empfindung von Müdigkeit, beym Denken, das Anschauen des Vereinigungs-Punktes der Organe; und das Anschauen der Verderbung gewißer Organe, verbunden mit der Empfindung der Verderbung gewißer Seelen-Kräfte. Mehr kenne ich nicht, ich glaube auch nicht, daß

sich mehrere werden auffinden laßen, weil dies sich nur durch innere und äusere Empfindung entscheiden läßt, und beyde nicht leicht auf mehrere Arten hier angebracht werden können.

Wie weit werden sie uns nun führen diese drey Kriteria? Werden sie uns bis in das innerste Heiligthum der Seelen-Wohnung, bis an das gemeinschaftliche Sensorium selbst leiten, oder werden sie uns in ihren Vorhöfen verlaßen? Die bisher über den Sitz der Seele geführten Streitigkeiten und vorgeschlagenen Hypothesen erwecken eben kein gar zu günstiges Vorurtheil für unsere drey Kriterien; die Untersuchung derselben wird uns bald zeigen, in wie fern es gegründet ist. Sie alle durchzugehen, würde verlohrne Mühe seyn, weil es auch unter ihnen manche giebt, die sich schon dadurch widerlegen, daß sie nur vorgebracht werden; würde vergebliche Mühe für mich seyn, weil sie theils gleich bey ihrer Entstehung zum Theil schon wieder vergeßen worden sind, und theils in solchen Büchern stehen, die ich jetzt nicht nachschlagen kann. Die Prüfung einiger der vornehmsten wird zu unserer gegenwär-

tigen Absicht hinreichend seyn, die keine andere ist, als zu zeigen, wie weit hier die Gränzen unserer Erkenntniß jetzt reichen, und wie weit sie allenfals noch dereinst reichen könnten.

So viel ist aus allen unsern Erfahrungen und Beobachtungen klar, daß der Sitz der Seele, und das gemeinschaftliche Sensorium nirgends als im Gehirne seyn kann: ob es aber in dem ganzen Gehirne, oder nur in einem seiner Theile zu suchen ist, das ist noch nicht gantz außer allem Zweifel gesetzt. Wer eine einfache Seele glaubt, schließt schon daraus, daß es nicht im ganzen Gehirne seyn kann, und wer eine ausgedehnte annimmt, ist gleichfalls nicht ungeneigt, nur einen gewißen Theil des Gehirns dafür anzunehmen; weil ihm eine Seele, die den ganzen Raum des Gehirns erfüllt, etwas zu riesenmäßig scheint, um sich den Augen der Menschen entziehen zu können. Da aber die Schlüße a priori sehr oft zu trügen pflegen: so thut man am besten, wenn man die Erfahrung zugleich befrägt, und ihre Aussagen mit jenen abstrakten Beweisen zusammenhält.

Und was sagt sie denn nun diese Erfahrung? Daß die Rinde des Gehirns nicht nur ohne Schmertz abgenommen; sondern auch ohne Schaden der Seelen-Kräfte ausschwären, und in Eiter übergehen kann. *) Daß einem achtjährigen Knaben von einem Pferde der Kopf entzwey geschlagen wurde, so daß Stücke von dem Cortex größer als ein Hünerey herausgiengen, und dem ohngeachtet der Kranke geheilt, und ohne Schaden seiner Seelen-Kräfte geheilt wurde; **) daß ein siebenjähriger Knabe durch einen Fall vom Pferde ein Loch in den Kopf bekam, aus welchem immer neue Auswüchse des Gehirns hervordrangen, ohne daß jedoch den Seelen-Kräften das geringste geschadet wurde; daß man endlich in Leichen den ganzen Cortex verzehrt und vereitert gefunden hat. ***)

*) Van Swieten Comment. in Aphor. Boerhavii tom. I. p. 435.

**) Memoires de l'Acad. de Chirurgie tom. I. part. 2. p. 126.

***) Van Swieten Comm. in Aphor. Boerhavii tom. I. p. 440.

Ja auch die markigte Substantz des Gehirns selbst ist bey manchen Zufällen beschädigt worden, ohne daß man an den Seelen-Fähigkeiten einige Verschlimmerung bemerkt hat. Eben dem zuletzt angeführten siebenjährigen Knaben waren die Geschwüre bis in die Substantz des Gehirns gedrungen: ein Mensch von 15 Jahren bekam einen Steinwurf an den Kopf, das Gehirn wurde schwartz, und stieg aus der Wunde; im trunkenen Muthe riß er den Verband, und mit ihm einen großen Theil des verdorbenen Gehirns heraus; man fand, daß dies sich beynahe bis an das corpus callosum erstreckte, der Kranke war zwar paralytisch; aber sein Verstand hatte doch nicht gelitten. *) Beyspiele dieser Art findet man bey den theils blos beobachtenden, theils auch die Beobachtungen zu Theorien verarbeitenden Artzeney-Gelehrten in Menge; und nichts scheint richtiger, als daraus mit aller Zuversicht zu schließen, daß bey weitem nicht das ganze Gehirn, und vielleicht nur ein sehr geringer Theil deßelben zum Denken

*) Memoires de l'Acad. de Chirurgie tom. I. part. 2. p. 150.

ken nothwendig, und der Wohnsitz der Seele ist.

Und so haben auch die größten Physiologen, und mit ihnen der Physiolog aller Physiologen geschloßen. *) Gleichwohl finden sich auch hier unglücklicher Weise einige Beobachtungen, die diesen gerade entgegenstehen; ein bloßer kleiner Eindruck der Hirnschädel hat einen Knaben auf Zeit Lebens einfältig; **) und ein bischen ausgetretenes Waßer manche andere entweder dumm, oder rasend gemacht. ***)

Was sollen wir nun bey diesem Widerspruche thun? den ersten Satz wieder zurück nehmen? das wäre zu übereilt, denn man nimmt nicht gern einmahl ausgegebene Münze wieder, so lange man sie nur noch einigermaßen als gangbar vertheidigen kann. Und im gegenwärtigen Falle läßt sich diese Gangbarkeit dadurch rechtfertigen, daß man

 die

*) Haller physiol. tom. IV. sect. 7.

**) Van Swieten Comm. in Aphor. Boerhavii tom. I. p. 433.

***) Morgagni de Sed. Morbor. ep. III, n. 24. IV, n. 6, 7. Haller physiol. tom. IV. sect. 7. Morgagni ep. I, n. 10. IV, 30. u. s. w.

die Verletzungen der Seelen-Kräfte bey dem Drucke des Gehirns nicht den in der Rinde entstandenen Unordnungen, sondern der Zusammenpreßung größerer Stellen des Gehirns zuschreibt, die bis in seine innersten Theile sich erstreckt, und dadurch die Geistes-Kräfte geschwächt hat.

Wenn wir aber nun auch die Rinde des Gehirns und einen Theil seines Markes von dem Vorrechte ausschließen, der Sitz der Seele zu seyn: und wenn wir auch dadurch den unbestimmten Satz festsetzen, daß nicht das ganze Gehirn der Seele zur nächsten Wohnung dient: so bleibt uns doch noch immer ein viel zu großer Theil davon übrig, als daß wir den gantz für das gemeinschaftliche Sensorium halten könnten; und jener unbestimmte Satz fordert eine nähere Einschränkung zu laut, als daß wir sie ihm versagen könnten. Große Leute haben sie angegeben diese nähere Einschränkung, aber mit so wenigem Glück angegeben, daß man sich ohne die äuserste Verwegenheit, und ohne gantz andere und genauere Beobachtungen als die bisherigen, an diese genauere Einschränkung nicht wagen darf.

Die

Die Pineal-Glandel, sagte Cartesius, ist der unmittelbare Aufenthalt der Seele, und machte beydes seinen Zeitgenoßen und Nachfolgern damit keine geringe Freude; den ersten über die neue Entdeckung einer wichtigen Wahrheit, den letztern über die Bemerkung eines berühmten Irrthums. Er sagte dies nicht blos, er bewies es auch, und seine Beweise waren so beschaffen, daß man sie schwerlich damahls beßer wünschen konnte. Die Seele, sprach er, kann nur an einem einzigen Orte seyn, folglich muß derjenige Theil des Gehirns, den sie zu ihrem Aufenthalte hat, einzig seyn, und dies ist die Pineal-Glandel, und ist es allein, denn alle übrigen Theile im Gehirne sind zwiefach. *) Ferner, die Seele muß nothwendig an dem bequemsten Orte wohnen, einem solchen nemlich, wo sie alles, was im Gehirne vorgeht, am leichtesten und geschwindesten bemerken kann; so wie ein Fürst gemeiniglich sich den Mittelpunkt seiner Staaten zur Residenz wählt. Und dieser bequemste Ort wo ist er anders als in der Pineal-Glan-

*) Cartes. Ep. pars II, ep. 38. de passionibus p. 16.

Glandel? Diese liegt im Mittel-Punkte des Gehirns, an dem Punkte, wo sich seine edelsten und wirksamsten Theile vereinigen; wo folglich alle Veränderungen am leichtesten und geschwindesten empfunden werden können. *)

Wer hätte nicht glauben sollen, daß die Erfahrung solchen schönen Schlüßen entspräche? Wer nicht überzeugt seyn, daß die Seele würklich in dieser Glandel wohne, weil jeder ihr keinen beßern Platz als eben diesen hätte anweisen können? und doch verfuhr die Natur anders! Der einzige Umstand, den Cartesius nicht bemerkte, und weil er nicht allwißend war, auch nicht bemerken konnte, daß eben diese Glandel bey Menschen versteinert gefunden worden ist, die dem ungeachtet nicht nur gelebt, sondern auch als vernünftige Menschen gelebt haben; daß eben diese Glandel bey Kindern so wäßerig ist, daß sie so gut als gar nicht vorhanden ist; und außer diesem noch einige andere mehr, machten diese ganze so feine ausgedachte,

*) Ep. pars II. ep. 50.

dachte, und so schön bewiesene Hypothese auf einmahl zu Nichts. *)

Eine verunglückte Hypothese ist dem menschlichen Geiste so gut als keine; er macht eine neue, die die Schwierigkeiten der vorigen nicht trifft, und glaubt nun die völlige Wahrheit erhascht zu haben; weil er in dem Taumel der Freude über seine Entdeckung die aus ihr entstehenden neuen Schwierigkeiten weder sehen kann, noch sehen mag. Nach dem Umsturze der cartesianischen Lehre, machten Willis und mehrere andere Anatomen neue Hypothesen, und auch diese sind schon wieder in das Reich der Schatten eingegangen. Eine einzige unter ihnen scheint sich wegen der gründlichen Methode ihrer Festsetzung vorzüglich auszuzeichnen, und ist daher auch von einem neuern Psychologen als die beste angenommen und empfohlen worden. **) Und dies ist die des de la Peyronie.

Der

*) Haller Commentar. in Boerhavii Praelectiones tom. I. p. 673. tom. IV. p. 451. Observations de Physique tom. I. pag. 258. Wepfer Observatt. tom. I. p. 772, 816.

**) Bonnet Essay analytique chap. 5.

Der Sitz der Seele, sagte er, kann an keinem andern Theile des Gehirns seyn, als an denjenigen, deßen Verletzung so gleich die Verletzung der Seelen-Kräfte nach sich zieht. Wie aber diesen Theil unter so vielen auffinden? wie ihn mit Zuverläßigkeit erkennen? Durch den Weg der Ausschließung; denn wenn man von allen übrigen Theilen des Gehirns mit Erfahrungen darthut, daß ihre Verletzung den Seelen-Kräften nicht schadet, und so endlich einen einzigen zurückbehält, mit deßen Beschädigung, Beschädigung der Seelen-Kräfte verbunden ist: so kann man sicher entscheiden, daß hier die Seele wohnen muß. Diese Methode ist vortrefflich, und die einzige mögliche, den Sitz der Seele, und das gemeinschaftliche Sensorium, mit Gewißheit zu bestimmen. Aber ihre Anwendung? Scheint bey dem Peyronie eben so vortrefflich als sie selbst ist; und hat doch die erwartete Wirkung nicht hervorgebracht. Er gieng alle von seinen Vorgängern angegebene Wohnsitze der Seele durch, zeigte aus Beobachtungen, daß sie es nicht seyn können; behielt nach dem allem nichts als das Corpus callosum übrig; schloß

also theils hieraus, und theils auch aus einer Menge anderer Beobachtungen, deren Resultat auf die mit der Beschädigung dieses Theiles verbundene Beschädigung der Seelen-Kräfte hinaus lief, daß das Corpus callosum der Sitz der Seele seyn muß. *)

Und doch glaubt man ihm nicht? Doch halten große Anatomen den Sitz der Seele nicht nur für nicht gefunden, sondern auch, was noch mehr ist, für nicht findbar? Der Fehler muß also in der Anwendung seiner Methode liegen. Wenn sein Schluß vollkommen beweisen sollte: so müßte er so lauten: auf die Verletzung des Corporis callosi folgt allemahl Verletzung der Seelen-Kräfte, und erfolgt nie anders, als wenn dies entweder mittelbar oder unmittelbar beschädigt worden ist. Mit diesem Schluße müßten alle Erfahrungen auf das vollkommenste übereinstimmen, die entgegengesetzten müßten entweder sehr wenige, oder auch sehr

*) De la Peyronie Observations par les quelles on tache de decouvrir la partie du Cerveau ou l'ame exerce ses fonctions. Hist. de l'Acad. Royale des sciences An. 1741. Memoires p. 199.

sehr zweifelhafte, oder endlich aus andern Quellen zu erklärende Erscheinungen seyn. Von diesem allem findet sich unglücklicher Weise das Gegentheil; es finden sich viele entgegenstehende Beobachtungen, und diese entgegenstehenden Beobachtungen laßen sich auf seine Theorie nicht zurückführen. Ein Mensch wurde in den Kopf geschoßen, die Kugel blieb im Gehirn, sie fand sich nach seinem Tode gerade auf der Pineal-Glandel; und doch lebte dieser Mensch mehrere Jahre, lebte, ohne von seinen Seelen-Kräften das geringste verlohren zu haben. *) Ein anderer bekam einen Schlag an den Kopf, wodurch kleine Splitter der Hirnschale in das Gehirn getrieben wurden, man zog sie heraus, und er starb; man fand nichts weiter als ein kleines Geschwür in der Rinde des Gehirns. **) Bey dem ersten Falle könnte man sagen, daß die Kugel das Corpus callosum nicht unmittelbar beschädigt habe; allein dies würde durch den andern widerlegt werden; bey dem andern könnte man sagen,

*) Memoires de l'Acad. de Chirurgie tom. I. part. II. p. 134.

**) Ebendaselbst p. 141.

sagen, daß das Geschwür, durch seine Ausdehnung dem Corpori calloso hinderlich gewesen wäre; allein dies würde durch den ersten wiederlegt werden; denn es war ein kleines Geschwür, welches folglich das Gehirn nicht mehr drücken konnte, als eine bleyerne Kugel. In dem oben schon angeführten Falle von dem Bedienten, der sich ein großes Stück Gehirn aus dem Kopfe riß, fand man das Corpus callosum noch unbeschädigt, denn die Wunde reichte nur bis nahe an diesen Körper, und doch war der Kranke paralytisch, ja er bekam auch manchmahl epileptische Zufälle. *) Bey rasenden Leuten hat man sehr oft fremde Körperchen im Gehirn gefunden, die noch lange nicht bis an das Corpus callosum reichten. **) Die Peyronische Hypothese ist also so gut als alle übrigen nicht nur auflöslichen Schwierigkeiten; sondern auch gerade widersprechenden Erfahrungen ausgesetzt, und hier-

*) Memoires de l'Acad. de Chirurgie tom. I. part. II. p. 150.

**) Hamburgisches Magazin tom. 9. p. 13, 38, 39.

hieraus werden sich bald die Ursachen abziehen laßen, warum wir mit unsern so schön ausgesonnenen Kriterien doch den streitigen Punkt nicht ausmachen können. Nicht daß die Kriterien schlecht und unzuverläßig; sondern daß sie nicht anwendbar, wenigstens noch jetzt nicht anwendbar sind, ist Schuld an unserer Ungewißheit und Unwissenheit. Durch bloße Empfindung von Unbequemlichkeiten bey dem lange fortgesetzten Denken können wir den eigentlichen Punkt des gemeinschaftlichen Sensoriums nicht bestimmen, denn diese Empfindungen zeigen nicht den Theil des Gehirns an, in dem sie sich befinden, und haben auch nicht immer einerley Aufenthalt; einer wird nach langem Denken schwindlicht, einem andern schmerzt der ganze Kopf, einem dritten bloß ein gewißer Theil des Kopfes. Das Ende und den Sammelplatz aller denkenden und empfindenden Organe können wir durch Anatomie nicht entdecken, weil alle innere Theile des Gehirns zu fein sind, weil die Nerven nicht nach einer Gegend gehen, und sich zuletzt in ein bloßes Mark verliehren. Durch Anatomie verbunden mit den Erfahrungen

über Beschädigung der Seelen-Kräfte kann es auch noch jetzt nicht ausgemacht werden, weil die Erfahrungen und Beobachtungen sich widersprechen, weil sie mehr in Rücksicht auf die Heil-Methode als die Seelen-Kenntniß gemacht, folglich unbestimmt ausgedrückt, und selten mit der gehörigen Genauigkeit angestellt sind. Der einzige Weg, etwas, ich will nicht sagen völlig bestimmtes, sondern nur etwas bestimmteres zu finden, wäre, alle bisher darüber aufgezeichnete Beobachtungen ohne alle vorgefaßte Meynungen nach den strengsten Regeln der Logik zu vergleichen, ihre Widersprüche genau anzumerken, die Fälle für und wieder nach Zahl und Gewicht zu bestimmen; das unbestimmte und mangelhafte einzelner Erfahrungen anzumerken; ihre Vereinigung aufzusuchen; und dann durch neue eigene Beobachtungen die Lücken zu ergänzen. Allein auch dadurch würde man vielleicht nicht zu einer völlig genugthuenden Antwort der vorgelegten Frage gelangen, weil die verschiedenen Theile des Gehirns zu fein in einander verwebt, und auch die entferntesten zu genau mit einander verbunden sind, als

 daß

daß man alle Zweifel auflösen, alle widersprechende Erfahrungen in einen gemeinschaftlichen Punkt vereinigen, und in jedem Falle bestimmen könnte, in wiefern ein Theil durch unmittelbare Verletzung, oder durch Sympathie, leidet, was die Verletzung jeden Theiles zur Beschädigung gewißer Seelen-Fähigkeiten beyträgt; und ob die Hemmung des Denkens in jedem Falle unmittelbar aus der Verletzung dieses, oder mittelbar aus der Verletzung jenes Theiles im Gehirn, durch diesen, entsteht.

Viertes Hauptstück.

Von den sinnlichen Werkzeugen.

Die Eindrücke auf den Körper werden zu dem Sitze der Seele, oder dem gemeinschaftlichen Sensorium, durch gewiße eigentlich dazu eingerichtete Werkzeuge getragen, und diese Ueberbringer äuserer Eindrücke nennt man die Sinne. welches sind denn nun diese Werkzeuge? dienen alle Theile des Körpers dazu, oder nur einige?

Nach allen Erfahrungen, mit aller Genauigkeit, und Genie; von mehreren großen und kleinen Anatomen angestellt, empfindet an unserm ganzen Körper nichts als die Nerven. *) Zwar hat man auch dies ungewiß zu machen sich auf einige entgegengesetzte Erfahrungen berufen, und diese Erfahrungen mit Eifer, selbst mit Hitze vertheidigt; allein man hat sich doch endlich so sehr überwinden gefühlt, daß man seine Behauptung wo nicht ins geheim, doch wenigstens öffentlich hat aufgeben, und der Gegen-Parthey den Sieg zuerkennen müßen. Der Herr von Haller, der die Empfindlichkeit der Nerven allein hauptsächlich behauptet hat, hat an mehreren Stellen seiner Schriften, an allen ihm entgegengesetzten Erfahrungen entweder Mangel an Genauigkeit, oder an historischer Wahrheit gefunden, und seinen Gegnern gezeigt. Er hat durch eine große Anzahl theils selbst gemachter, theils von seinen Schülern unter seiner Anleitung gemachter Versuche, den Satz bewiesen, daß kein Theil unsers Körpers empfindet, der

*) Novi Commentarii Gottingenses Tom. III. pag. 4.

nicht einen Nerven hat, und daß die empfindlichen Theile zu empfinden aufhören, so bald der dahin gehende Nerve abgeschnitten, oder auch nur unterbunden wird. *)

Diese Nerven nun sind Faden, die vom Gehirn oder Rücken-Marke ausgehen, und ihre Aeste durch den ganzen Körper verbreiten. Sie theilen sich wieder in eine große Menge kleinerer, sehr subtiler Fäden, und da, wo sie ins Gehirn gehen, sind diese Faden 32,400 mahl feiner als ein Haar. Man unterscheidet an ihnen deutlich zwo verschiedene Substantzen, eine Mark in dem innersten, und eine es umgebende Haut, welche so wol an dem Ende, der in das Gehirn geht, als auch an dem, der außen nach den Körper geht, wieder abgelegt wird, so daß nur die bloße markigte Substantz zurückbleibt. **)

Von diesen beyden Theilen des Nerven nun, welches ist derjenige, der die Empfindung hervorbringt? oder sind es beyde? Nicht

*) Memoires sur la nature du sensible et de l'irritable.

**) Haller Physiol. tom. IV. sect. 7. Comment. in Boerhavii Praelectiones Tom. II. p. 581.

Nicht beyde, denn die Haut dient zu weiter nichts, als das Mark zu bedecken, und zusammen zu halten. Die Haut wird an denjenigen Stellen abgelegt, wo sie zur Empfindung am nothwendigsten wäre, an dem Ende, wo der Eindruck von außen gemacht wird, und an dem, der den Eindruck ins Gehirn bringt. Die Haut ist weiter nichts als eine Fortsetzung der harten Hirnhaut, und diese Hirnhaut empfindet nicht. Gründe genug für die Unempfindlichkeit der Nerven-Haut, das ist, für die Empfindlichkeit des Nerven-Markes allein. *)

Die Anzahl der Werkzeuge, die der Seele Empfindungen überbringen, setzt man im gemeinen Leben auf fünfe, und man beruhigt sich bey dieser Zahl so lange, bis man von den Philosophen hört, daß sie vielleicht größer, vielleicht auch kleiner seyn kann. Es giebt nur einen einzigen Sinn, sagen einige, denn alle Empfindung geschieht durch Berührung, und alle Berührung unsers Körpers ist Gefühl. Es giebt ihrer gar

*) Haller Comment. in Prael. Boerhavii tom. II. p. 596. Novi Commentarii Societat. Reg. Goettingens. T. III. p. 33.

acht, sagen andere, dann so vielerley verschiedene Arten von Empfindungen haben wir, und so vielerley Arten von Empfindungen es giebt, so vielerley Sinne muß es auch geben. *) Die gewöhnliche Aufzählung der Sinne ist von dem großen Haufen, und für den großen Haufen gemacht, der die Wahrheit nicht genau sieht, und genau zu sehen nicht nöthig hat; sich blos bey seinen Aussprüchen beruhigen, würde unverzeihliche Trägheit seyn.

Auch bey dieser Streitigkeit ist eben das geschehen, was so viele andere veranlaßt und verewigt hat, man hat entschieden, ehe man untersucht hat, nach welchen Gründen man entscheiden müßte, und so hat jede Parthey die Wahrheit auf ihrer Seite zu seyn geglaubt, weil keine nach dem Zeichen fragte, welches hier die Wahrheit ausgehängt hat. Ehe man sicher sagen kann, es giebt nur so und so viel Sinne, muß man vorher ausgemacht haben, nach welcher Regel die Sinne eingetheilt werden müßen.

Und

*) Lamy Explication physique des fonctions de l'ame. le Camus Medecine de l'esprit tom. I. p. 37.

Und hier laßen sich folgende einzelne angeben; die Verschiedenheit der durch die Organe zur Seele gelangenden Empfindungen; die Verschiedenheit der Organe, und empfindenden Plätze; die innere Verschiedenheit der empfindenden Nerven. Kann jede von diesen für sich genommen zum hinreichenden Abtheilungs-Grunde der Sinne dienen?

Ja, sagt Hutcheson, die innere Verschiedenheit der Empfindungen allein berechtigt uns, so viel Sinne anzunehmen, als es verschiedene Claßen von Empfindungen giebt. *) — Aber der Kützel, ist der nicht eine gantz andere Art von Empfindung, als die des weichen und harten, des kalten und warmen? Muß er nicht also auch einen eigenen Sinn haben? Und doch ist Kützel in der ganzen Welt nichts anders als Gefühl. Ferner der Schauder, ist er nicht gantz eine andere Art von Empfindung, als der Kützel, als Kälte und Wärme? Und doch ist er nichts als Gefühl.

Ja, sagt Lamy, und le Camus, so viel Organe es giebt, so viel Sinne giebt es,

 folg-

*) Hutcheson Origine des Idees du Beau part. I. sect. 1.

folglich ist die Verschiedenheit der Organe allein hinreichend, die Abtheilung der Sinne zu machen. *) Da es also acht Organe giebt, so giebt es auch acht Sinne, und diese sind, außer den bekannten fünfen, Hunger, Durst, und das, was man sonst auch den sechsten Sinn zu nennen pflegt — Ich frage, ist denn auch die Empfindung der Colik, der Bekleminung des Herzens, des Podagra, der Gicht, ein eigener Sinn? Und wenn sie es seyn sollen, bekommen wir denn nicht eine unabsehlige Zahl von Sinnen? oder sind nicht vielmehr diese alle nichts mehr und nichts weniger als Berührungen der im innersten Körper ausgebreiteten Gefühl-Nerven? Rechnet man sie nicht durchgängig unter das Gefühl? Und wenn das ist, welches Vorrecht haben Hunger, Durst, wollüstige Entzückung vor ihnen? Sind diese nicht eben so gut Berührungen der Gefühl-Nerven, als jene? — Die Empfindung des venerischen Vergnügens aber ist doch offenbahr gantz anderer Art, als alle übrige Empfindungen des Gefühles? — Nicht so sehr wie es anfangs scheint; man bewe-

*) An den oben angeführten Stellen.

bewege im innersten des Ohres eine weiche Feder sanft herum, und man wird einen jenem ähnlichen Kützel empfinden, und man wird sich überzeugen, daß jene Empfindung nicht einen oder einigen Organen und Nerven, sondern mehreren, und vielleicht den meisten Nerven eigen ist, wenn sie nur bequem genug liegen, um auf die gehörige Art berührt werden zu können. Sehr deutlich erhellet dies aus dem Beyspiele eines Blindgebohrnen, der nach der Stechung des Staares bey dem ersten Eindrucke des Lichtes eine Wollust empfand, die der venerischen sehr ähnlich war. *)

Die Verschiedenheit der Nerven selbst hat noch keiner zum Kriterio der Verschiedenheit der Sinne angenommen, weil alle gefühlt haben, daß wir von ihr auch das nicht einmahl genau wißen, daß sie da ist.

Hieraus folgt also, daß diese Kriteria einzeln genommen unbrauchbar, und mithin die auf sie gebauten Behauptungen falsch sind. Es folgt ferner, daß sie mit einander verbunden werden müßen, und, weil nur zwey

*) Haller Comm. in Praelect. Boerhavii Tom. IV. p. 34.

zwey übrig bleiben, daß nur diese beyden verbunden werden können. Die Verschiedenheit der Empfindungen also zusammengenommen mit der Verschiedenheit der Organe berechtigt uns, die Sinne einzutheilen.

Denn hätten wir alle Organe die wir jetzt haben, und diese alle gäben uns nur einerley Ideen und Empfindungen; oder überlieferten uns alle Organe alle Ideen und Empfindungen: so würden wir von der Verschiedenheit der Sinne nichts wißen, wir würden nicht sagen können, daß wir die Farbe sehen, den Schall hören, und den Druck fühlen. Und dies widerlegt diejenigen, die nur einen einzigen Sinn, das Gefühl, annehmen wollen.

Hätten wir aber nur ein einziges Organ, und durch dieses einzige Organ alle die Empfindungen, die wir jetzt durch mehrere bekommen: so würden wir blos wegen der Verschiedenheit der Empfindungen nicht berechtigt seyn, mehrere Sinne anzunehmen, und zu sagen, daß wir den Schall hören, die Farben sehen, das Brennen fühlen. Wir würden nicht allein nicht berechtigt

seyn,

seyn, dies zu thun, wir würden es auch nicht thun können, weil die Benennung, und also auch die Unterscheidung der verschiedenen Sinne einzig und allein auf dem Grunde ruht, daß die Empfindungen durch verschiedene Canäle zur Seele gebracht werden.

Nach dieser Regel nun dürfen wir, glaube ich, nicht mehr und nicht weniger als fünf Sinne annehmen, denn das Auge ist ein eigenes Organ, und giebt Ideen, die nur durch das Auge zur Seele kommen, eben so auch das Ohr und alle andere Sinne. Mehrere Organe laßen sich nicht angeben, und von den mehrern Ideen läßt sich noch immer mit gutem Grunde zweifeln, ob sie durch ein eigenes, oder durch ein von den bekannten fünfen nicht unterschiedenes Organ zur Seele gelangen. Von den Empfindungen des Hungers und Durstes ist es, wo ich nicht irre, unleugbar, daß sie von keinem andern Organe abhängen, als dem, welches uns die der gichtischen, podagrischen und mancher andern Schmerzen mittheilt; von diesen ist es eben so unleugbar, daß sie durch kein anderes Organ der Seele zugeführt werden, als von dem, welches die

Empfin-

Empfindung des Kützelns im Ohre und an andern Orten des Körpers hervorbringt; von diesem ist es unleugbar, daß es mit dem Nahmen Gefühl bezeichnet wird, und mit Recht bezeichnet wird, weil wir diese Empfindungen auf keine andere Art und durch keine andern Werkzeuge bekommen, als die die Empfindungen des weichen, harten, brennenden, stechenden uns mittheilen. Es folgt also, daß alle diese Empfindungen nicht für einen eigenen Sinn gehören, sondern vom Gefühle abhängen. Zwar weiß ich, daß es Physiologen giebt, die unter Gefühl nur die Empfindungen verstehen, die wir an den Spitzen der Finger von dem Eindrucke der Figur, Härte, und Weiche der Körper erhalten; die folglich die Empfindungen des Brennens, Stechens, u. s. w. nicht zu den Gefühlen rechnen; allein ich weiß auch, daß dies mehr geschieht, weil sie in gewißen Umständen nur von diesen reden wollen, als weil sie sie einem andern Sinne zuzueignen die Absicht haben; ich weiß auch, daß sich das Daseyn eines eigenen für diese Empfindungen bestimmten Organs schwerlich beweisen läßt.

Diese

Diese Verschiedenheit nun der Organe, oder richtiger zu reden, die Ursache, warum uns die verschiedenen Organe so verschiedene Ideen und Empfindungen geben, worin liegt sie? Im allgemeinen ist nichts leichter als die Antwort hierauf, denn sie kann in nichts andern als in der Verschiedenheit der Organe, das ist, der Nerven selbst liegen; weil nur sie es sind, die der Seele die verschiedenen Eindrücke mittheilen. Zwar könnte man auch auf die Verschiedenheit der äusern Gegenstände und die daher entstehende Verschiedenheit des Eindrucks auf die Nerven die Ursache schieben; allein man würde sich sehr leicht dadurch in den Irrthum verwickeln, daß das Licht nicht eben so gut auf die ganze übrige Haut, als auf das Auge, die durch den Schall bewegte Luft nicht eben so gut auf das Auge, als auf das Ohr wirkt.

Im besondern aber, und genauer erwogen, dürfte diese Antwort wol nicht sehr befriedigend erfunden werden. Denn diese Verschiedenheit der Nerven nun worin liegt sie? In der Verschiedenheit der Nerven-Häute? oder des Nerven-Markes? oder

beyder

beyder zugleich? Das Nerven-Mark ist bey allen Nerven daßelbe, sagt einer unserer größten Physiologen, also kann nichts als die Verschiedenheit der Nerven-Häute, die Verschiedenheit der Sinne hervorbringen. *) Aber woher weiß man, daß ein Nerve durchaus kein anderes Mark hat, als der andere? — Aus dem Anschauen — Dies allein dürfte vielleicht keinen vollständigen Beweis abgeben, da man weiß, daß unsere Augen die feinern Zusammensetzungen der Materie nicht erreichen, und da selbst Physiologen auf das bloße Zeugniß auch bewaffneter Augen nichts rechnen, wenn von feinern Theilen des menschlichen Körpers die Rede ist. Hiezu kömmt noch ferner, daß die bloße Verschiedenheit der Nerven-Häute nicht hinreichend scheint, alle Verschiedenheiten der Empfindungen zu erklären, weil sie weiter nichts vermag, als die Eindrücke äuserer Körper zu schwächen, zu verstärken, und gäntzlich zu verhindern. In den Gefühl-Nerven bringt der Eindruck des Lichts nicht die Empfindung des Lichtes hervor, war-

*) Haller Comment. in Praelect. Boerhavii tom. IV. p. 434. sqq.

warum? weil sie nicht so blos liegen als der Gesichts-Nerve. — So nehme man die Bedeckung weg, und sehe ob denn die Empfindung des Lichtes erfolgt. In den Gefühl-Nerven bringen die Salz-Theilchen der Körper keine Empfindung des Geschmackes hervor; man entblöße sie so wie die Nerven in der Zunge liegen, und sehe ob sie nun schmecken. — Dies läßt sich nicht thun — So läßt sich auch nicht mit hinlänglichem Grunde sagen, daß bloß die Bedeckung der Nerven die Verschiedenheit der Sinne hervorbringt; weil der einzige befriedigende Grund nur aus solchen Erfahrungen hergenommen werden kann, die da aussagen, daß nach Aufhebung des Unterschiedes der Bedeckung, die verschiedenen Sinne einerley Sensationen geben.

Allein gesetzt auch dies ließe sich so zuverlässig entscheiden, als es sich nicht entscheiden läßt: so hätte man auch damit noch nicht gar viel gewonnen. Denn warum frägt man nach der Ursache des Unterschiedes der Sinne? Ist es nicht, um aus dieser Ursache die Verschiedenheit der Empfindungen zu erklären? Und dies läßt sich hier

durchaus nicht thun; man müßte denn im Stande seyn, zu bestimmen, wie die Nerven-Haut beschaffen seyn muß, um die Empfindung des Lichtes, des Schalles, u. s. w. der Seele mittheilen zu können. Wenn denn nun weiter gefragt würde, wie ist die Bedeckung des Gehör-Nerven von der des Seh-Nerven verschieden? Wie entsteht aus dieser Verschiedenheit diese Empfindung? so würde man doch nichts als das bescheidene ich weiß nicht, antworten können.

Und so sind wir hier abermahl an einen Gräntz-Stein menschlicher Erkenntniß gekommen.

Fünftes Hauptstück.

Von der Empfindung.

Durch die Veränderung der sinnlichen Werkzeuge wird in der Seele gleichfalls eine Veränderung hervorgebracht, wenn keine Hinderniße im Wege stehen, und diese Veränderung der Seele heißt die Empfindung, oder die Sensation. Der wißbegierige Forscher ist allemahl geneigt, hier sich

hier sich die Fragen vorzulegen; was ist eine Veränderung oder Modifikation der Seele? wie wird die Seele modificiert? wodurch unterscheidet sich die Modifikation, die wir Licht nennen, von der die wir Schall heißen? Er wünscht die Beantwortung dieser Fragen, sucht sie, weil er sie wünscht, und sucht sie allemahl vergebens. Er folgert daraus mit Recht, daß wir nicht wißen was Empfindung ist, ob wir gleich alle Augenblicke empfinden; und da er hier auf einen Gräntz-Pfahl seiner Erkenntniß gestoßen ist: so wendet er sich nach einer andern Seite, um vielleicht da mehr Aufklärung zu finden.

Bey jeder Empfindung ist allemahl ein äuserer Gegenstand vorhanden; ich sage bey jeder, denn wo kein äuserer Gegenstand ist, da ist auch keine würkliche Empfindung. Wenn es uns vorkommt, als ob wir einen Schall hören, und wir finden, daß nichts schallendes außer uns vorhanden ist: so sagen wir, nicht, daß wir etwas hören, sondern daß uns die Ohren klingen, oder daß wir etwas zu hören glauben. Dieser äusere Gegenstand wirkt auf das Organ, und die dadurch entstandene Veränderung des Or-

gans theilt uns eine gewiße Empfindung mit. Dies ist der Text zu einem Commentar, der schon seit Jahrtausenden immer noch erst angefangen ist, und in diesen Leben nie geendigt werden wird, nie geendigt werden kann. Hätte man diese Betrachtung früher gemacht: so hätte man sich manche Arbeit ersparen, und manche Stunde des Genies beßer anwenden können. Zwar hat auch dies seinen Nutzen gehabt, denn ob man gleich das nicht gefunden hat, was man suchte; so hat man doch dagegen etwas beßers gefunden, was man nicht suchte, und ohne dies vielleicht nicht gefunden haben würde, so wie man auch den gesuchten Stein der Weisen nicht gefunden, und dabey manche nicht gesuchte nützliche Endeckung gefunden hat.

Um zu übersehen was sich hier finden und nicht finden läßt, wird es nöthig seyn, den von verschiedenen entworfenen Commentar dieses Textes stückweise durchzusehen. Die Frage: an welchem Orte des Körpers geschieht eigentlich die Empfindung, an dem, wo wir sie zu seyn glauben, oder im Gehirn? mag uns zur Einleitung dienen,

weil

weil von ihrer Entscheidung die übrigen alle abhängen.

Jeder Ort des thierischen Körpers empfindet für sich, nicht durch seine Gemeinschaft mit dem Gehirn, sagt ein Schriftsteller, sagt es, wie mehrere andere Schriftsteller, ohne es zu beweisen. *)

Nicht jeder Ort des thierischen Körpers empfindet für sich, sondern blos wegen seiner Gemeinschaft mit dem Gehirne, sagt ein größerer Schriftsteller, und beweiset es, wie große Schriftsteller allemahl thun. **)

Die Untersuchung dieser Beweise wird bald entscheiden, auf welcher Seite die Wahrheit ist. Man weiß aus anatomischen Erfahrungen, daß ein Sinn allemahl entweder auf immer, oder auch nur auf eine gewiße Zeit, nach Beschaffenheit der Umstände, verlohren geht, wenn derjenige Platz des Gehirns gedrückt oder beschädigt wird, wo die Nerven dieses Sinnes ihren Sitz und Ursprung haben. Wir wißen aus alltäg-

*) Le Camus Medecine de l'Esprit tom. I. pag. 27.

**) Haller Noui Comment. Societ. Reg. Goetting. tom. III. p. 34.

lichen Beobachtungen, daß manche Glieder einschlafen, das ist, unempfindlich werden, wenn man sie an gewißen Stellen zu sehr drückt; daß der Arm oder das Bein seine Empfindlichkeit verliehrt, wenn man sie eine Zeitlang in einer unbequemen und gepreßten Lage erhält. Durch diesen Druck wird weiter nichts als ein gewißer Theil des Nervens gepreßt, der das ganze Glied begleitet, und gleichwohl wird die Empfindlichkeit des ganzen Gliedes gehemmt, wie ist dies möglich, wenn jede Stelle des Körpers, die einen Nerven hat, für sich empfindlich ist? wie möglich, wenn nicht die Empfindung eigentlich im Gehirn geschieht? wie möglich, daß ein nicht gedrückter Theil zu empfinden aufhört, wenn nicht dieser nicht gedrückte Theil nur durch die Verbindung mit einem gedrückten empfindet? Wir wißen ferner, daß Leute manchmahl an einem Gliede Schmerzen zu empfinden glauben, welches sie schon lange nicht mehr hatten; sie können also diesen Schmertz nicht anders als im Gehirn empfinden. Diese Beweise sind deutlich, sind entscheidend; und doch giebt noch le Camus seinen Satz nicht auf,

war-

warum? weil das Gehirn nicht so organisiert ist, daß es empfinden könnte.*) Wie muß denn ein Gehirn organisiert seyn, um der Empfindung fähig zu seyn? Das weiß er so wenig, als es andere wißen. — Es ist gar nicht organisiert — So muß er es mit gantz andern Augen gesehen haben, als alle, die es vor und nach ihm gesehen haben. — Es giebt Erfahrungen, daß es nicht empfindet — Es giebt aber auch andere, daß es empfindet, und folglich können diese Erfahrungen weiter nichts beweisen, als daß es nicht an allen Orten, und an allen Orten gleich stark empfindlich ist.

Allein diesen Beweisen steht eine Empfindung entgegen, die mächtig genug ist, uns glauben zu machen, daß wir an dem jedesmahl berührten Theile des Körpers empfinden, und also auch leicht mächtig genug seyn könnte, die bündigsten Schlüße wo nicht unbündig, doch wenigstens unüberzeugend zu machen. Wenn man uns in den Finger sticht, so empfinden wir, daß wir in den Finger gestochen werden, wie ist dies mög-

 lich,

*) le Camus Medecine de l'Esprit tom. I. pag. 29.

lich, wenn nicht die Empfindung an eben dem Platze ist, wo der Eindruck gemacht wird? wie wahrscheinlich, daß wir nur im Gehirn empfinden, und doch zugleich auf das einleuchtendste an dem Finger zu empfinden glauben! —

Aus dem gleichzeitigen Gebrauche mehrerer Sinne entsteht diese Illusion. Indem wir in den Finger gestochen werden, sehen wir an diesem Platze den stechenden Körper, sehen das Blut herausfließen; sehen an andern Merkmahlen die beschädigte Stelle; sehen also deutlich, daß hier der Eindruck auf das Organ gemacht wurde; setzen folglich die Empfindung dahin, wo wir ihren Ursprung bemerken. Aber denn müßen wir doch dies nur zu sehen, nicht auch zu fühlen glauben? — Ein Mensch, der seinen Arm verlohren hat, fühlt Schmerzen in diesem verlohrnen Arme, fühlt sie so deutlich, als ob er seinen Arm noch hätte; dies kann aus keiner andern Ursache geschehen, als weil eben der Nerve, oder eben die Fiber des Nerven, die ihm sonst den Schmertz am Arme berichtete, jetzt von einer andern Ursache inwendig im Gehirne afficiert wird.

Wie weiß er nun, daß dies der Nerve des Arms, nicht der des Beines ist? Nicht aus dem unmittelbarem Anschauen, auch nicht aus dem berührten Orte, sondern blos aus der Afficierung des Nerven. Und daß er diesen Nerven für den Nerven des Arms nimmt, kommt aus keiner andern Ursache, als weil er in seinem gesunden Zustande allemahl aus andern Erfahrungen sich überzeugte, daß sein Arm verletzt würde, so oft er die Bewegung dieses Nerven, oder richtiger, die ihm durch diesen Nerven mitgetheilte Empfindung gewahr ward. Das Räthsel löset sich diesem zu folge so auf: von jedem empfindenden Theile des Körpers gehen Nerven nach dem Gehirne, und die Berührung eines jeden solcher Nerven giebt eine Empfindung, und zwar eine ihr eigenthümliche Empfindung; ein Stich in der flachen Hand fühlt sich anders als ein Stich oben auf der Hand, das Anstoßen des Fingers anders, als das des Fußes. Dadurch nun, daß wir sehen, die Berührung geschieht oben auf der Hand, wenn wir eine solche Empfindung haben, gewöhnen wir uns nach und nach diese Empfin-

dung allemahl oben auf die Hand zu setzen, so oft der Nerve, der uns diese Empfindung ankündigt, inwendig im Gehirne erschüttert wird, das ist, aus der Empfindung allein den Ort zu bestimmen, wo der Eindruck geschehen ist, das ist, die Empfindung an gewiße bestimmte Theile des Körpers hin zu setzen.

Noch mehr wird dies zugleich bestätigt und erläutert, durch den aus allgemeiner Erfahrung hergenommenen Satz, daß die Empfindung nicht gleich aufhört, wenn auch schon der gemachte Eindruck vorüber ist. Wenn man uns die Hand hart gedrückt hat: so fühlen wir noch immer den Druck, ob er gleich schon aufgehört hat. Dies beweiset, daß die Nerven nicht aufhören, ihre einmahl empfangenen Modifikationen zu behalten, wenn gleich der sie hervorbringende Gegenstand zu wirken aufhört. Diese Fortdauer nun des einmahl gemachten Eindruckes, die den Nerven in seiner ganzen Länge von dem Punkte seiner ersten Erschütterung an, in einer Lage erhält, zeigt der Seele nicht nur den erschütterten Nerven an, sondern auch die Gegend, wo diese Erschütterung herkömmt,

kömmt, und den Ort, wo sie zuerst geschahe.

Wenn nun die Sensation im Gehirne vorgeht, ist es denn an einem einzigen Punkte, oder an mehreren Orten? Es läßt sich so wahrscheinlich machen, als etwas von dieser Art nur immer seyn kann, daß alle Sensation nicht an einem einzigen Punkte des Gehirns geschehen kann; und daher haben auch die größten Physiologen diesen Satz vertheidigt. Die Nerven, sagen sie, kommen nicht in einem einzigen Punkte zusammen, sie entfernen sich vielmehr geflißentlich sehr weit von einander; wenn es also wahr ist, daß nur sie die Canäle der Empfindung sind: so muß es auch wahr seyn, daß nicht alle Empfindung an einem einzigen Punkte des Gehirns verrichtet wird. *) Gesetzt alle Nerven vereinigten sich in einem Punkte, oder alle Eindrücke durch die Nerven drängten sich an einen einzigen Punkt zusammen; was würde, was müßte daraus folgen? Nichts geringers als die gänzliche Vermischung und Unordnung

*) Haller Comm. in Boerhavii Praelect. tom. IV. p. 426.

nung aller Empfindungen. Zu einer und eben der Zeit kämen Eindrücke des Seh-Nerven, des Hör-Nerven, der Gefühl-Nerven an diesen einzigen Punkt; alle diese müßen in den Punkt zusammengepreßt werden; könnten sie das ohne gäntzliche Vermischung, ohne gäntzliche Unordnung? *) Wenn gewiße Stellen des Gehirns, aus welchen gewiße Nerven entspringen, gedrückt oder beschädigt werden: so gehen diese Sinne dadurch verlohren; könnte das geschehen, wenn nicht die Empfindung da wäre, wo diese Nerven entspringen? wenn nicht jede Empfindung ihren eigenen Sitz hätte? **)

Hieraus folgt unmittelbar, daß es im Gehirn eine Stelle giebt, wo das Sehen, eine andere, wo das Hören, eine dritte, wo das Riechen geschieht; kurtz daß jeder Sinn im Gehirn seinen eigenen Platz hat, wo er Sensation hervorbringt. Und wo sind sie denn nun die Sensations-Plätze jedes Sinnes? Wo die Nerven jedes Organs ihren Anfang nehmen. Und wo nehmen sie ihren

*) Haller Comm. in Boerhavii Praelect. tom. IV. p. 428, 429.

**) Unzers Physiologie p. 60.

ihren Anfang? Hier liegt wieder ein Gräntz-Stein unserer Erkenntniß, den wir vielleicht nur erst nach Jahrhunderten, vielleicht aber auch in dieser sublunarischen Welt, nie von seiner Stelle rücken werden. Erst nach Jahrhunderten, weil unsere Sinne, unsere optischen Werkzeuge, und alle unsere bisherigen Mittel nicht hinreichen, den Fortgang der Nerven bis zu ihrem ersten Anfange zu verfolgen. Vielleicht auch nie, weil die äusersten Enden der Nerven, und die innere Organisation so fein ist, daß keine menschliche Kunst sie je gantz überschauen kann; weil Versuche hier entweder gar nicht, oder doch immer sehr dürftig und mangelhaft angestellt werden können.

So viel ist nunmehr aus allen diesen Untersuchungen klar, daß der an dem äusersten Ende des Nerven gemachte Eindruck sich bis an sein innerstes Ende im Gehirn fortpflanzen muß, wenn eine Sensation geschehen soll. Von diesem Grund-Satze gehen alle Psychologen und Physiologen aus, und fragen nun weiter, wie, und wodurch geschiebt sie, diese Fortpflanzung? Nothwendig durch Bewegung, denn der Eindruck

eines

eines Körpers von außen auf die Nerven ist Bewegung, diese wird den Nerven mitgetheilt, der Nerve also wird gleichfalls bewegt, und diese Bewegung pflanzt sich bis in das Gehirn fort. So weit sind alle einig; und würden es auch geblieben seyn, wenn sie nicht weiter hätten gehen wollen, als die Natur zu gehen erlaubt.

Dadurch daß wir wißen, die Sensation geschieht vermöge einer gewißen Bewegung des Nerven, wißen wir noch nicht, wie diese Bewegung beschaffen ist, und das müßen wir doch wißen, wenn wir bestimmte Ideen haben, und alles gründlich erklären wollen. Freylich müßen wir das wißen, freylich wäre es gut wenn wir es wüßten; aber können wir es auch wißen? — Man muß alles versuchen — Gut, es werde versucht, es werde gefragt, worin besteht eigentlich diejenige Bewegung des Nerven, die Sensationen hervorbringt?

In einer gewißen Vibration, antworten einige; denn ein Nerve gleicht einer Saite auf einem musikalischen Instrumente, die in eine zitternde Bewegung von einem Ende bis zum andern geräth, so bald sie berührt

wird *) — der Beweis? — Liegt in der Möglichkeit der Sache selbst, und ihrer Hinlänglichkeit, das Gesuchte zu erklären — der ist nun freylich sehr kümmerlich; wie wenn man ihm nun andere Möglichkeiten entgegenstellt?

Er ist aber auch durchaus ungültig, sagen andere, denn er nimmt etwas als möglich an, welches gegen alle Wirklichkeiten streitet. Die Nerven sind nicht gespannt wie eine Saite auf einem Instrumente, sie liegen vielmehr gantz schlaff da. Nicht nur sind sie nicht gespannt, sondern sie können auch nicht gespannt werden, weil sie nicht elastisch sind, und keine Spannung vertragen. Sie vertragen nicht nur keine Spannung, sondern sie können auch mit aller möglichen Elasticität nicht vibriren, weil sie nicht frey liegen, weil sie andere feste Theile des Körpers berühren; weil sie mit andern festen Theilen verflochten sind. **)

Was hierauf antworten? die Hypothese gar zurücknehmen? Das wäre zu hart, man vertheidigt eine Vestung, so lange sie nur noch

*) Essay de Psychologie.

**) Haller physiol. Tom. IV, sect 7, 8.

noch einigermaßen haltbar ist. Antworten also, daß diese Gründe weiter nichts beweisen, als daß die Nerven nicht so vibriren können, wie eine metallene, oder aus Därmen geflochtene Saite; daß es noch andere Arten von Vibration geben kann, die keine so heftige Erschütterung, keine so heftige Spannung erfordern; daß es in der Welt eine gewiße feine Materie giebt, die durch die geringsten Berührungen in eine vibrierende Bewegung kommt. Antworten, daß das Nerven-Mark mit dieser feinen ätherischen Materie angefüllt ist; daß dies Mark zuerst durch die äusere Bewegung in Schwingungen versetzt wird, die sich bis zum Gehirne fortpflanzen. *)

Eine solche Bewegung aber, sagen die Gegner, ist durchaus mit keiner Empfindung verbunden, denn man entblöße einen Nerven an einem noch lebenden Thiere, man reize ihn; die Muskeln, in die er geht, werden in gewaltige Convulsionen gerathen; aber der Nerve selbst wird sich nicht im geringsten bewegen; auch wenn man ein in kleine

*) Hartley Observations on Man Tom. I. p. 11. sqq.

kleine Theile getheiltes mathematisches Instrument an den gereitzten Nerven legt, wird man nicht die geringste Bewegung an ihm gewahr werden. *)

Gewahr werden, oder nicht gewahr werden, das beweiset hier gerade Nichts, die Bewegung des Nerven ist so fein und so unmerklich, daß kein menschliches Auge, auch ein bewaffnetes nicht, sie gewahr werden kann. Wer hat je die Vibrationen eines Blase-Instruments gesehen, oder ausgemeßen, und gleichwohl sind sie würklich, sind sie unleugbar würklich da, wenn das Instrument geblasen wird? Wer je den Sang-Boden eines Saiten-Instruments zittern sehen, und zittern sehen können, und doch zittert er in der That, zittert unleugbar, wie man sich durch das Gefühl davon überzeugen kann?

So steht also diese Hypothese da, schwach auf derjenigen Seite, wo ihre Realität am meisten Unterstützung bedurfte; stark auf der, wo sie von den Gegnern angegriffen wird.

So

*) Haller Memoires sur la nature du sensible etc. Tom. I. p. 45, 235.

So viel ist hierdurch ausgemacht, daß die Unmöglichkeit der Nerven-Zitterung sich bis jetzt weder durch Erfahrungen noch durch bloßes Raisonnement beweisen läßt; daß es aber darum noch um kein Haar breit zuverlässiger ist, daß die Sensation in der That durch eine solche Zitterung verrichtet wird. Denn wie, wenn es nun noch andere Hypothesen gäbe, die eben so möglich, eben so unwiderleglich möglich wären?

Und solche giebt es in der That. Die Nerven, sagen Cartesius, und nach ihm viele der größten Philosophen und Physiologen, sind mit einer sehr feinen Flüßigkeit angefüllt, die durch ihre Veränderung der Seele Empfindungen mittheilet *) — der Beweis? — Weil die Vibrationen unmöglich sind, und weil sich keine andern Arten denken laßen, als Vibrationen, oder Lebens-Geister. — Dieser hat schon oben seine Abfertigung erhalten, also andere, beßere Beweise.

Bey den meisten darf man sie gar nicht suchen, diese Beweise, weil die meisten sich begnü-

*) Cartes. de passionibus. Mallebranche de la Recherche de la Verité L. I. ch. 10. Haller Physiol. Tom. IV. sect. 8.

begnügen, die Lebens-Geister als existierend anzunehmen, ohne sich darum zu bekümmern, ob sie würklich existieren; und weil sie ihren Lesern Glaubens-Kraft genug zutrauen, sie auf ihr Wort als gute Waare von ihnen in Empfang zu nehmen. Ein einziger Physiolog hat sich, so viel ich bisher gefunden habe, bemühet, ihr Daseyn zu erweisen. Hier sind seine Gründe: es ist unleugbar, daß im Gehirne Lebens-Geister vorhanden sind, weil es unleugbar ist, daß im Gehirne Feuchtigkeiten abgesondert werden; daß das Gehirn in Krankheiten nicht, gleich dem übrigen Körper, abnimmt, und folglich sich durch sich selbst erhalten, das ist, die zu seiner Unterhaltung nöthigen Säfte durch sich selbst bereiten kann; *) daß aus dem Gehirne Feuchtigkeiten hervordringen, wenn man es ritzet; **) daß endlich das Gehirn mit den Jahren wächst, und also durch Feuchtigkeiten vergrößert wird. ***)

Diese Gründe sagen zwar etwas, aber sie sagen nicht das, was sie sagen sollten; denn

*) Haller Comment. in Praelect. Boerhavii. Tom. II. p. 553.

) Ebendas. p. 554. *) Ebendas. p. 556.

wenn es auch gewiß ist, daß im Gehirn gewiße Feuchtigkeiten abgesondert werden, ist es denn darum schon gewiß, daß diese Feuchtigkeiten auch in die Nerven verbreitet werden? Und wenn es auch gewiß ist, daß sie in die Nerven vertheilt werden, ist es darum schon gewiß, daß sie zur Sensation, und nicht zur Unterhaltung des Nerven dienen?

Darin gleicht also diese Hypothese der vorigen, daß sie auf eben so schwachen, das ist, gar keinen Gründen ruhet.

Daraus aber folgt noch nicht, daß sie gar nicht möglich ist; und dies zu zeigen, hat man sich dadurch bemühet, daß man den Nerven alle Canäle absprach, in welchen sich die Lebens-Geister aufhalten könnten; denn auch durch die besten Mikroskopia sind diese Canäle nicht sichtbar; dadurch, daß man in keinen Nerven je die geringste Feuchtigkeit, den geringsten Saft gesehen zu haben leugnete.

Muß man denn auch alles sehen, alles mit Händen greifen können, um es zu glauben? Können denn nicht die Lebens-Geister so fein seyn, daß sie in gantz unsichtbaren Canälen wohnen, daß sie durch kein Experi-

ment vor das Auge gebracht werden können? Und sind sie dies nicht wegen der großen Schnelligkeit ihrer Bewegung nothwendig? *) Sind sie nicht eben deswegen der elektrischen Materie am ähnlichsten, und gar selbst elektrischer Natur? **)

So kann also auch diese Hypothese durch Erfahrungen nicht umgestoßen werden, und so stehen beyde gegen einander unerschütterlich da. Welcher soll man nun beytreten? Beyde sind gleich unbewiesen, beyde gleich durch Erfahrungen unumstößlich: beyde gleich möglich; wie kann man einer beytreten? Wie anders, als sie beyde für das halten, was sie sind, für Hypothesen, und sie so in ihrem Werthe oder Unwerthe ruhen laßen?

Wenn nun aber die Sensation durch den Nerven-Saft, oder die Lebens-Geister geschicht, wie geschieht sie dadurch? Das natürlichste ist, zu sagen, sie geschieht, so daß die Lebens-Geister durch die von außen in den Nerven verursachte Bewegung gegen das Gehirn hinauf getrieben werden, und da durch ihre Bewegung den Eindruck ma-

 chen,

*) Haller Physiol. Tom. IV. sect. 8.

**) Bonnet Essay Analytique p. 28. in 4to.

chen, der die Sensation heißt. Und so sagten auch Cartesius und Mallebranche mit ihrer Schule. Gleichwohl hat man nach ihnen auch hierbey Schwierigkeiten gefunden, die große Physiologen bewogen haben, diesen Rückfluß zu leugnen. *) Im Gehirn, sagte man, werden die Lebens-Geister zubereitet, sie werden vom Gehirn aus in die Nerven geschickt, wie können sie also bey der Sensation zurückfließen? Wie sich zugleich in entgegengesetzten Richtungen bewegen? Geschieht die Sensation durch einen Rückfluß des Nerven-Saftes; muß die Empfindung allemahl desto stärker seyn, je mehr Geister nach dem Gehirne zurückgetrieben werden: so muß auch die bloße Auflegung der flachen Hand eine stärkere Empfindung hervorbringen, als der Stich einer Nadel, weil durch die Fläche der Hand mehr Nerven berührt, mehr Geister zum Gehirn getrieben werden, als durch den Stich einer Nadel. **)

Diese

*) Haller Comment. in Boerhavii Praelect. Tom. II. p. 638.

**) Le Cat Traité des Sensat. et Passions. Tom. I. p. 188.

Diese Beweise sind so unüberwindlich eben nicht, als sie anfangs scheinen; denn wie, wenn nun die Nerven stets mit dem Nervensafte gleich angefüllt sind? wenn der Abgang allemahl gantz unmerklich ersetzt wird? Hindert auch da der Ausfluß der Geister aus dem Gehirn ihren Rückfluß nach dem Gehirn? und muß denn nothwendig der Ausfluß aus dem Gehirn so stetig, so stark seyn, als der Ausfluß des Blutes aus dem Herzen? — Aber die stärkere Empfindung? — Die ist nichts mehr und nichts weniger als ein leeres Hirngespinnste. Man weiß, daß sich die Kraft eines bewegten Körpers nicht nach seiner Maße, sondern nach seiner Geschwindigkeit richtet. Eine große langsam fortgeschobene Kanonenkugel hat weniger Kraft, und bringt weniger Wirkung hervor, als eine kleine schnell bewegte Flinten-Kugel. Bey der sanften Auflegung der flachen Hand werden eine große Menge Lebens-Geister langsam; bey dem Stiche einer Nadel eine kleine kleine Anzahl geschwind fortgestoßen; wo muß nun die größte Wirkung, die stärkste Sensation seyn?

Der Rückfluß ist also nicht durchaus unmöglich, wenigstens nicht als unmöglich bewiesen; aber er sey unmöglich, wodurch geschieht denn die Sensation? Durch eine gewiße Modifikation des Nervensaftes. *) — Und diese Modifikation, wie ist sie beschaffen? — Sie ist eine gewiße Modifikation, mehr läßt sich davon nicht sagen — Das heißt also ein Geheimniß, durch das andere, eine Dunkelheit durch die andere aufklären.

Und was folgt nun aus dem allen? Daß wir davon nichts wißen. Um dies noch deutlicher einzusehen, müßen wir jetzt mit unsern Hypothesen einen Schritt weiter vorwärts rücken, und suchen, was nun weiter erfolgt.

Nach der Hypothese von den Nerven-Schwingungen fährt man nun so zu erklären fort: die von den äusern Gegenständen hervorgebrachten Vibrationen werden bis in das Gehirn fortgesetzt, und setzen das Gehirn in eine gleichfalls vibrirende Bewegung, und diese Bewegung verursacht die Sensation.

*) Le Cat Traité de Sensat. et Paff. tom. I. pag. 187.

tion.*) Nach der von den Lebens-Geistern so: die Lebens-Geister steigen zum Gehirn hinauf, und modificieren durch ihre Bewegung die Seele;**) oder so: die Lebens-Geister bringen durch ihr Hinaufsteigen die Fibern im Gehirn in Bewegung, und machen dadurch gewiße Spuren im Gehirn;***) oder endlich so: die in dem Nerven verursachte Modifikation der Lebens-Geister theilt sich den im Gehirn befindlichen mit, und diese Modifikation der Lebens-Geister verursacht die Sensation. †)

Aus der Wahrscheinlichkeit der Gründe, auf denen diese Voraussetzungen ruhen, wird man sehr leicht auf die Wahrscheinlichkeit dieser Voraussetzungen selbst schließen können; und ich müßte mich sehr irren, wenn man nicht geradezu daraus folgerte, daß eine Hypothese so wahrscheinlich ist als die

*) Hartley Observations on Man Tom. I. p. 13.

**) Bonnet Essay Analytique p. 28. Cartes. de Passionib. p. 13.

***) Mallebranche de la Recherche de la Verité Liv. I. ch. 10.

†) Le Cat Traité des Sensations et Passions Tom. I. p. 152.

andere, das ist, daß keine vor der andern angenommen zu werden verdient, das ist, daß sie alle gleich unannehmlich sind.

Sie sind nicht nur unannehmlich, sie sind auch alle gleich unzulänglich und überflüßig. Ihre gemeinschaftliche Absicht ist und kann keine andere seyn, als zu erklären, wie Sensationen entstehen; und dies erklären sie, nach dem eigenen Geständniße ihrer Urheber, nicht. Alle, nicht einen ausgenommen, gestehen ein, daß wir auf keine Weise begreifen, also auch auf keine Weise erklären können, wie aus einer Bewegung eines Nerven, der Modifikation der Lebens-Geister, der Berührungen des Gehirns eine Sensation entsteht. Nicht nur nicht, wie überhaupt eine Sensation, sondern auch nicht, wie eine gewiße Sensation entsteht, als z. B., wie aus der Berührung der Haut durch eine Brenneßel die Empfindung des Brennens; aus dem Eindruck der bewegten Luft im Ohr die Empfindung des Schalles entstehen könne. Nicht nur nicht wie eine individuelle Sensation entsteht, sondern auch nicht einmahl nicht, wie er in jedem Falle der Nerve

bewegt, oder afficiert wird, um eine Sensation hervorzubringen; wie z. B. der Eindruck des Zuckers auf die Geschmack-Nerven, von dem Eindrucke des Salzes; der der rothen Farbe auf die Gesichts-Nerven, von dem der gelben, verschieden ist. Was haben wir also mit allen diesen Hypothesen gewonnen? — Gewonnen? — Wenn wir nur nicht noch verlohren hätten! Manche, durch das scheinbare dieser Erklärungen verführt, und nicht tief genug auf den Grund der Sache blickend, haben sich eingebildet, dadurch alle, oder doch die vornehmsten Schwierigkeiten auflösen zu können, haben also bloße Voraussetzungen für ausgemachte Wahrheiten genommen. Manche, durch eben diese glänzende Oberfläche hingerißen, haben alles Denken und Empfinden aus Fibern-Bewegungen, oder Lebens-Geistern ableiten wollen, und also das Gewiße aus dem Ungewißen, das Helle aus dem Dunkeln zu erklären versucht. Manche, von dem Scheine einiger allgemeinen Erklärungen geblendet, haben alles für erklärt gehalten, und sich also dadurch von dem Wege der Beobachtungen und Erfahrungen, auf

Pfade

Pfade der Einbildungen und Hypothesen leiten laßen.

So viel folgt aus allen diesen Untersuchungen richtig, daß es uns nicht gegeben ist, die Entstehung der Sensationen zu erklären; daß wir uns hier an die bloße Erfahrung halten müßen; daß wir alle diese Hypothesen in die philosophische Raritäten-Kammer stellen, und lieber unsere Unwißenheit bekennen, als uns mit gelehrtem Dunste speisen laßen müßen.

Jeder Sinn giebt uns eine unzählbare Verschiedenheit von einzelnen Sensationen, das Ohr eine unzählbare Verschiedenheit von Tönen; das Auge eine unendliche Mannichfaltigkeit von Farben. Wollte man sagen, dies kommt daher, daß die Gehör- und Gesichts-Nerven so vieler Modifikationen und Bewegungen fähig sind: so würde man die Fragen zu beantworten haben; wie laßen sich an einem einzigen Nerven so unzählig verschiedene Modifikationen denken? Wie können die beyden Aeste des Gehör-Nerven so unendlich verschiedene Töne ausdrücken? Und wie ist es möglich, daß wir uns an jede Sensation besonders erinnern,

uns

uns jede besonders vorstellen können, wenn sie nur Modifikationen eines einzigen Nerven sind? Wie kann ein Nerve die Spuren von so unzähligen und so verschiedenen Eindrücken an sich tragen? *)

Wollte man durch diese Schwierigkeiten zurückgeschreckt sagen, daß jeder Nerve aus einer unzähligen Menge von kleinen Fibern besteht, deren jede eine ihr eigene Empfindung ausdrückt: **) so würde man die Fragen zu beantworten haben; wie geht es zu, daß man nie Menschen findet, die für einen Ton, für eine Farbe weniger Empfindlichkeit haben als für jede andere, da man doch Menschen findet, die für keinen Ton, für keine Farbe empfindlich sind? Da durch Schlagflüße manchmahl einige Sinne verlohren gehen; wie geht es zu, daß sie niemals halb, allemahl gantz verlohren gehen? Wie, daß abgesonderte Fibern, nie abgesondert paralytisch werden? ***) Was also ant-

*) Bonnet Essay Analytique chap. 8. §. 83-85.

**) Ebendaselbst. Essay de Psychologie p. 51.

***) Erfahrungen und Versuche über den Menschen p. 53.

antworten? Gar nichts; muß denn auch alles beantwortet werden können, was gefragt werden kann? — Oder will man ja etwas antworten; so antworte man mit dem alten beschriebenen Non liquet, und gebe sich nicht das Ansehen als wiße man etwas, das man doch in der That nicht weiß.

Sechstes Hauptstück.

Gesetze der Sensationen.

Gesetze der Bewegung sind Regeln die allgemein ausdrücken, was jeder in die Bewegung der Körper Einfluß habender Umstand vermag, und in wiefern die Bewegung in individuellen Fällen sich nach ihm richtet. Gesetze der Sensationen sind also gleichfalls Regeln, oder Sätze, die allgemein angeben, nach welchen Umständen sie sich richten, und was in jedem Falle aus solchen Umständen für Sensationen erfolgen müßen. Die Verschiedenheiten der Sensationen sind Dunkelheit, Klarheit, Stärke und Schwäche, so wie die Verschiedenheiten der Bewegung, Geschwindigkeit, Langsamkeit, Richtung, sind; jene

jene also auf ihre Ursachen zurückzuführen, kommt dem zu, der die Gesetze der Sensation, so wie diese aus ihren Quellen abzuleiten dem zukommt, der die Gesetze der Bewegung erklären will.

Vier Stücke kommen bey jeder Sensation in Betrachtung, die innern Organe, die äusern Organe, die Wirkung des empfindbaren Gegenstandes, und die jedesmahlige Beschaffenheit der Seele. Aus diesem muß sich folglich alle Verschiedenheit der Sensationen ableiten, durch diese muß sich der Erfolg in jedem Falle, das ist, das Gesetz jeder Sensation bestimmen laßen.

I) Innere Organe. Unter diesem Nahmen faße ich jetzt das Gehirn, und die vom Gehirn bis nach der Oberfläche des Körpers gehenden Nerven zusammen, weil beyde innerhalb der Gränzen des Körpers sich befinden. Daß das Gehirn in die Beschaffenheit der Sensationen großen Einfluß hat, wird man schon aus dem, was oben gelegentlich davon gesagt ist, abstrahiert haben; wie viel aber und wie lang es Einfluß hat, wird man daraus noch nicht haben folgern können. Vom Gehirne hängt es ab, ob wir

gewiße Eindrücke empfinden, oder nicht empfinden, ja ob wir überhaupt gar empfinden können. Man hat Menschen gesehen, die ganze sechs Wochen mit offenen Augen ohne Schlaf gelegen, und in dieser ganzen Zeit nicht das geringste Zeichen von Empfindung an sich haben verspüren laßen; *) bey den Epilepsien sieht man immer alle Empfindung gänzlich vergehen; und in manchen andern Krankheiten, als Ohnmachten, bemerkt man gleichfalls den Verlust der Empfindung. Woher dies?

Die Anatomie mag es lehren; in dem eben angeführten Falle fand man an dem Leichnam keinen andern Fehler, als daß die Gefäße der pia mater von sehr schwarzem Blute aufgeschwollen waren. Durch den Schlagfluß werden manchmahl einzelne Glieder, manchmahl auch ganze Hälften des Körpers unempfindlich; und in denen, die daran gestorben sind, hat man Waßer zwischen der harten Hirnhaut und der pia mater gefunden. **) In der Starrsucht hören alle

*) Van Swieten Comment. in Aphor. Boerhavii T. III. p. 264.

**) Ebendas. p. 262.

alle Empfindungen plötzlich auf; alles Bewußtseyn geht verlohren, alle freywillige Bewegung hat ein Ende. Ein diesem Uebel unterworfener besuchte seinen Artzt, und im Nach-Hause gehen erstarrte er an der Thür des Arztes auf einige Minuten; nach Endigung des Paroxysmus setzte er seinen Weg fort, ohne das geringste von dem zu wißen, was ihm begegnet war. *) In den Leichnahmen der mit dieser Krankheit behafteten hat man ausgetretenes Blut, oder zu sehr aufgeschwollene Blut-Adern im Gehirn gefunden. **)

In den Fiebern erfolgt auf die unordentliche Bewegung des Herzens und des Blutes oft eine solche Unempfindlichkeit, daß die Kranken sich ohne das geringste zu wißen die Füße an den zum Erwärmen bestimmten Zubereitungen verbrannt haben. ***) Hier ist doch nicht das Gehirn schuld, wird man sagen,

*) Van Swieten Comment. in Aphor. Boerhaavii T. III. p. 313.

**) Ebendas. p. 318.

***) Ebendas. T. II. p. 22.

sagen, und mit großem Scheine von Wahrheit sagen. Allein man höre nur folgendes: das Hertz schlägt matt und unordentlich, also kann das Blut nicht zu der gehörigen Zeit von dem Herzen in die Puls-Adern getrieben werden; also häufet es sich in den Blut-Adern an, und diese Anhäufung des Blutes im Gehirn macht durch den Druck Unempfindlichkeit. *)

So kann denn die Anschwellung der Adern im Gehirn unempfindlich machen? Und warum sollte sie es nicht können? Man hat von Leuten, die nach einigen Augenblicken vom Strange sind losgemacht, und wieder zu sich gebracht worden, gehört, daß ihnen in kurzer Zeit alle Empfindung vergangen ist; und man hat in den Leichnamen der Gehangenen nie eine andere Beschädigung, als die gar zu große Anhäufung des Blutes im Gehirn gefunden. **)

Daß diese Aufhebung aller Empfindung aus keiner andern Ursache, als dem Drucke des Gehirns entstehen, beweiset die Geschichte

*) Van Swieten Comm. in Aphor. Boerhavii T. II. p. 20.

**) Boerhave de Morbis Nervor. T. I. p. 33.

schichte eines Weibes zu Paris, welches einen Theil des Hirnschädels verlohren hatte, so daß die harte Hirnhaut blos lag. Vor Geld ließ sie folgenden Versuch mit sich machen: die harte Hirnhaut wurde erst leise, hernach immer stärker von jemanden berührt, und je größer der Druck wurde, desto mehr nahm auch die Empfindlichkeit ab, bis endlich ein sehr starkes Schnarchen, und mit ihm gäntzliche Unempfindlichkeit erfolgte. So wie man nun nach und nach die Hand aufhob, so vergieng auch das Schnarchen, und so kehrte die Empfindlichkeit wieder zurück. *)

Wie kann denn ein bloßer Druck des Gehirns alle Empfindung aufheben? — Dadurch, daß er die Thätigkeit der Organe hemmt — Und welcher Organe? wie hemmt er sie? — Das alles müßen wir uns entschließen zu wißen, so wohl es uns auch thun würde, wenn wir es wüßten.

Das Gehirn hat also bey den Empfindungen in so fern Einfluß, als es uns Empfindungen geben und Empfindungen neh-

*) Haller Comm. in Praelect. Boerhavii T. II. p. 596. sqq.

men kann. Schon hieraus wird man geneigt seyn, zu folgern, daß es auch noch auf andere Umstände der Empfindungen Einfluß haben, daß es die Stärke und Schwäche, die Deutlichkeit und Dunkelheit der Empfindungen bestimmen kann. Und auch in dieser Folgerung wird man die Erfahrung auf seiner Seite haben; Leute, die viel Blut verlohren haben, empfinden matt, empfinden dunkel, nicht weil das Blut an sich empfindlich ist, oder die Nerven empfindlich macht; sondern weil die Gefäße des Gehirns zu sehr ausgeleeret, und mithin das Gehirn zu sehr zusammengedrückt wird. Alte Leute, deren Gehirn entweder zu wäßerig, oder zu hart ist, empfinden sehr dunkel, und sehr schwach.

Also erstes Gesetz: wenn man empfinden, und mit gehöriger Deutlichkeit und Stärke empfinden soll: so muß das Gehirn seine gehörige Beschaffenheit haben: Und welche ist sie denn nun, diese gehörige Beschaffenheit? — Ja wenn wir das wüßten! denn wüßten wir auch, welche Theile im Gehirn eigentlich empfinden, und wie sie empfinden; da wir aber das letzte nicht wissen, so müßen wir auch zufrieden seyn, das

erste nicht zu wißen. Zwar läßt sich hier manches sagen, zwar ist hier auch manches gesagt worden, von Härte und Weiche des Gehirns, von Feinheit und Grobheit seiner Theile; von Menge und Mangel der Lebens-Geister; von Spannung und Erschlaffung seiner Fibern, u. s. w.: allein das alles ist doch immer unbestimmt, weil man die Grade der Härte und Weiche, u. s. w. die zur besten Empfindung gehören, nicht angeben kann; immer hypothetisch, weil man nicht weiß, wie viel und wie wenig jeder dieser Theile zum Denken beytragen; immer zweifelhaft, weil man noch nicht einmahl entschieden hat, welche von diesen Theilen, und wie viel jeder zur Empfindung mitwirkt.

Da wir durch die Nerven empfinden: so muß auch nothwendig ihre Beschaffenheit in die Empfindung Einfluß haben. — Und welchen? — Sie schärfer oder stumpfer, deutlicher oder dunkler, zu machen. — Und wodurch? — Durch ihre Erschlaffung oder Spannung, ihre Feinheit oder Grobheit; ihre vielen oder wenigen Lebens-Geister: ihre Härte, oder Weichheit — kurz, durch eines von diesen, oder durch mehrere von

diesen Stücken. — Durch welches denn? — Das weiß ich nicht, man frage diejenigen, die von der Erschlaffung und Spannung, und andern Eigenschaften der Nerven so zuversichtlich und bestimmt reden, als ob sie alles bis auf ein Haar untersucht, und mit unumstößlichen Beweisen belegt hätten. Von dem Unterschiede der Nerven haben wir so gut als gar keine Begriffe, weil von allen, die wir uns darüber machen können, vielleicht nur einer, vielleicht auch nicht einmahl einer in der Natur gegründet ist. Die Erfahrungen sagen uns nichts von einer mehrern oder wenigern Spannung, nichts von einer mehrern oder wenigern Menge der Lebens-Geister, nichts von einer größern oder kleinern Feinheit, Weiche, und Härte der Nerven. Die Schlüße und Analogien sagen uns zwar, daß von diesen eins seyn kann, aber nichts davon, welches würklich ist; nichts, ob wir deswegen beßer empfinden, weil die Nerven gespannter, oder weil sie mehr mit Lebens-Geistern angefüllt, oder feiner gesponnen sind. Und da, wo Erfahrungen und Schlüße schweigen, muß, dünkt mich, auch der wahre Untersucher nicht re-

 den

den wollen, wenn er nicht Hirngespinste für Realität verkaufen, und aus einem Sucher der Wahrheit ein Hascher der Träume werden will.

Also zweytes Gesetz der Sensationen: die jedesmahlige Beschaffenheit der empfindenden Nerven hat in die Deutlichkeit und Dunkelheit, die Stärke und Schwäche der Empfindungen Einfluß.

II) Aeusere Organe. Hierunter verstehe ich alle diejenigen Theile der Empfindungs-Werkzeuge, die an der Oberfläche des Körpers liegen, als die äusern Häute des Auges, die Peripherie des äusern Ohres, u. s. w. Man weiß, daß das Gesicht sich theils nach der Durchsichtigkeit, theils nach der Erhabenheit, theils auch nach der Größe der äusern sichtbaren Theile des Auges, das Gehör sich theils nach der Größe und Hervorragung des äusern Ohres, theils auch nach den Biegungen und Wendungen der zur Auffangung des Schalles bestimmten Oeffnung richtet. Man weiß also auch, daß von den äusern Organen die Beschaffenheit der Sensation abhängt; man weiß aber damit noch nicht, wie diese Theile beschaffen

seyn müßen, um die beste Empfindung zu geben; so wol weil man die feinern Unterschiede dieser Theile nicht bemerken kann, als auch weil man sie, wenn sie auch durchgängig bemerkt werden konnten, nicht bestimmt bezeichnen kann.

Also drittes Gesetz der Sensationen, sie richten sich nach der jedesmahligen Beschaffenheit der äusern Organe.

Auf diese beyden Stück nun, die Beschaffenheit der innern, und die der äusern Organe, beruht derjenige Unterschied, den wir unter den Sinnen verschiedener Menschen machen, wenn wir sie fein oder grob, scharf oder stumpf nennen. Beyde Ausdrücke sind gleichbedeutend; eben derjenige, der scharfe Sinne hat, hat auch feine Sinne, und eben der der sie grob hat, hat sie auch stumpf; und auch nicht gleichbedeutend; die feinen Sinne können zu gewißen Zeiten stumpf, die groben, zu gewißen Zeiten scharf seyn. Fein nemlich nennt man einen Sinn, wenn er an den Gegenständen solche Beschaffenheiten entdeckt, die man gewöhnlich nicht daran zu entdecken pflegt; ein Ohr ist fein, wenn es nicht nur ganze Töne von ganzen,

und halbe von ganzen; sondern auch die feinern Nüanzen, die zwischen den halben und ganzen liegen, unterscheiden kann: ein Gefühl ist fein, wenn es die geringsten Ungleichheiten, die leichtesten Berührungen, bemerkt und unterscheidet. Eben dies thut auch das scharfe Auge, das scharfe Gefühl, nur mit dem Unterschiede, daß das feine Auge nicht allemahl scharf sieht, weil es nicht so gebraucht, nicht in der Art von Gegenständen gebraucht wird, daß es scharf sehen konnte. Man kann ein sehr feines Gefühl haben, und doch in manchen Fällen nicht scharf fühlen.

So sind also Feinheit und Grobheit der Sinne blos relativ? So werden sie also bloß durch den Maasstab des größern Haufens, des gewöhnlichen bestimmt? So kann ein scharfes Auge an dem beschneyten Nordpole, ein stumpfes in den heitern Gefilden Asiens seyn? — Nicht anders, wir haben bis diese Stunde noch keinen allgemeinen und bestimmten Maasstab für diese Eigenschaften der Organe, und müßen daher jedem Individuo unter uns das Recht zugestehen, Sinne fein zu nennen, die feiner sind als die seinigen, wenn sie auch in Rück-

sicht auf andere Individua noch sehr groß seyn sollten. Um einen bestimmten Maasstab aufzufinden, müßte man jedem einzelnen Sinne mehrerer Menschen von den stumpfsten bis zu den feinsten sich an einerley Gegenstand üben, und dann jeden sagen laßen was er davon empfindet. Dadurch könnte man die verschiedenen Grade von Feinheit an diesem Gegenstande bestimmen, und so hätte man die Feinheit in Zolle und Linien ausgedrückt. Bey den Tönen würde dies am leichtesten dadurch geschehen können, daß man einen Ton am Monochord durch seine kleinen Abtheilungen allmählig erhöhte, und nun an verschiedenen die Probe machte, welche und wie viele sie von diesen Erhöhungen deutlich bemerkten.

Diese Feinheit, sagte ich, hängt von den Organen ab; und dieß muß noch bewiesen werden, wenn anders eine so offenbahre und so oft wiederhohlte Sache noch eines Beweises bedarf. In wiefern das Gehirn und die Beschaffenheit der Nerven dazu etwas beytragen, wißen wir nicht, aber daß sie etwas dazu beytragen, wißen wir; weil wir wißen, daß Ermüdungen so wol durch blos kör-

körperliche, als auch durch bloß geistige Arbeiten die Sinne stumpf machen; daß Krankheiten so wol allgemein des ganzen Körpers, als auch besondere gewißer Nerven die feinsten Sinne entweder gantz, oder doch auf gewiße Zeit stumpf machen; daß Beschädigungen der äusern Organe, als Schwielen an der Hand, Unreinigkeiten im Ohre, schlimme Feuchtigkeiten im Munde, das Gefühl, das Gehör, und den Geschmack verderben.

Aus diesem letztern Grunde folgt auch unmittelbar, daß man durch Fleiß und Uebung manche Sinne verfeinern kann. Das Gefühl, dadurch daß man die äusere Haut vor allen Verhärtungen bewahrt, und sie so viel möglich rein und fein erhält: das Ohr, indem man es von allen zu starken Geräuschen entfernt, und es gewöhnt, leise Töne zu bemerken und zu unterscheiden; den Geschmack, indem man die Zunge nicht durch gar zu beißende Salze abhärtet, und sie durch stete Reinigung des Mundes vor allen fremden Feuchtigkeiten bewahret.

Ob aber diese Verfeinerung allemahl und bey allen möglich ist? das ist eine andere Fra-

Frage, die man zu voreilig beantworten würde, wenn man sie blos nach diesen Datis entschiede. Fehler der Organe, die in ihrem innern Baue selbst liegen, die entweder von der angebohrnen Beschaffenheit der Nerven, oder der ursprünglichen Organisation des Gehirns abhängen, laßen sich sicherlich nicht durch Uebung und Gewohnheit verbeßern. Man würde also zu viel folgern, wenn man behaupten wollte, daß alle allemahl ihre Sinne verfeinern können, weil es einige, einigemahl können.

III) Die Wirkung des empfindbaren Gegenstandes. Ein starker Schall wird deutlicher als ein schwacher, ein großer Körper deutlicher als ein kleiner gesehen; ein starker Schall erregt eine stärkere Empfindung als ein schwacher, ein großer Körper eine stärkere als ein kleiner; weil sie stärker auf die Organe wirken. Nicht immer aber wird ein starker Schall auch deutlicher und stärker gehört, als ein schwächerer, in dicker mit Dünsten erfüllter Luft wird er geschwächt, so wie das Gesicht im schwachem Lichte nur schwach sieht. Warum? Weil das Medium, durch welches die Wirkung des Ge-

genstandes gehen muß, ehe sie bis zu dem Organe gelangen kann, diese Wirkung entweder aufhalten, oder befördern kann.

Also viertes Gesetz der Empfindung: die Stärke der Wirkung des Gegenstandes, verbunden mit der Beschaffenheit des Mediums, welches diese Wirkung durchlaufen muß, verstärkt oder schwächt, verdunkelt oder klärt die Sensation auf.

IV) Der Zustand der Seele zu der Zeit, da der sinnliche Eindruck gemacht wird. Die hier eintretenden Fälle und Bedingungen erklären sich aus dem, was oben von der Aufmerksamkeit gesagt ist, welches ich daher hier nicht wiederhohlen darf.

Ich setze demnach, fünftes Gesetz der Sensationen: der jedesmahlige Zustand der Seele, je nachdem sie schon mit andern sinnlichen oder intellektuellen Ideen beschäftigt, oder nicht beschäftigt ist, stärkt oder schwächt, verdunkelt oder hellt die jedesmahlige Sensation auf.

Aus diesem letztern Gesetze kann man sich beynahe nicht enthalten, die Folgerung zu ziehen, daß die Seele sich bey den Sensationen nicht blos leidend verhält. Denn

da die Stärke und Schwäche die Deutlichkeit und Dunkelheit der Sensationen von dem jedesmahligen Zustande der Seele; da dieser Zustand selbst von dem Willen sehr oft abhängt; da alles, was vom Willen abhängt, Thätigkeit ist: sollte man da nicht berechtigt seyn zu schließen, daß die Seele auch bey dem Empfinden thätig ist? Gleichwohl giebt es Philosophen und Philosophen vom ersten Range, die der Seele hier alle Thätigkeit absprechen; und sie zu einem blos leidenden Wesen herabwürdigen. Und warum? Weil sie bey der Empfindung blos die äusern Eindrücke annimmt, weil sie nicht die geringste Macht hat, sie zu ändern; weil also hier nicht die geringste Thätigkeit vorkommt. *)

Das erste ist wahr, und beweiset zu wenig, das andere aber falsch, und beweiset nichts. Es ist wahr, daß die Seele die äusern Eindrücke annimmt, und daraus folgt weiter nichts, als daß das Aufnehmen äuserer Eindrücke ein Leiden ist. Ist aber dieses Aufnehmen die ganze Sensation? Geschieht bey der Sensation nichts anders als Per-

*) Search Light of Nature Tom. I. ch. 1.

Perception eines äusern Eindruckes? — Die Gegner nehmen dies an, und wenn wir ihnen dieses noch annehmen wollen: so müssen wir ihnen Recht geben. Was nöthigt uns aber, dies zu thun? Ihre Beweise? Die finde ich nicht. Die Evidentz der Sache? Die sehe ich nicht; man müßte es denn als evident annehmen, daß bey der Empfindung des Geruches der Rose weiter nichts als bloße Perception des Eindruckes mit uns vorgeht. Und dies wird man, glaube ich, schwerlich annehmen können, ohne aller Erfahrung ins Gesicht zu widersprechen. Die Nase afficiert die Geruch-Nerven, diese die Seele, und in dem Augenblicke ist die Perception des Nasen-Geruches da, ist dies die ganze Sensation? Dauert jede Sensation nur einen Augenblick? Nothwendig nur einen Augenblick? Wenn nun aber eben die Rose länger gerochen, wenn der Geruch-Nerve länger von ihr modificiert wird, als zu dem Augenblicke der ersten Perception nothwendig ist, ist denn auch nicht diese länger dauernde Sensation, Sensation? Und wenn sich nun die Seele durch den ersten augenblicklichen Eindruck bewegen läßt, auf

ihn zurückzuwirken, ihn durch Zurückwirkung zu verstärken, deutlicher zu machen, gehört denn dies Zurückwirken, diese Verstärkung und Deutlichmachung, nicht auch zur Sensation? Ist eine durch Aufmerksamkeit und Anstrengung deutlicher und stärker gemachte Sensation, nicht so gut Sensation, als die erste augenblickliche Perception? Wenn denn nun dies ist, und wenn Zurückwirkung, Anstrengung der Organe, und Aufmerksamkeit, Thätigkeiten, wenn sie zugleich Ingredienzen der Sensationen sind: ist es denn nicht klar, daß die Seele sich bey den Sensationen nicht blos leidend verhält?

Das erste also beweiset, wie gesagt, zu wenig; und das andere, daß nemlich die Seele über die Sensationen nichts vermag, ist falsch. Von unserer Aufmerksamkeit also, von unserm Gutdünken hängt es sehr oft ab, ob eine Sensation deutlich oder dunkel, stark oder schwach seyn soll; von der Anstrengung, oder Nachlaßung, dem Ab- oder Zuwenden der Organe nach den Gegenständen hängt es ab, ob wir manche Eindrücke empfinden, oder nicht empfinden wollen; haben wir also keine, gar keine Macht über die Sensationen?

Und wenn wir denn also Macht über sie haben, wie groß ist sie? So groß, daß wir durch bloßen Befehl unsers Willens ihnen den Zugang zur Seele verschließen, daß wir mit offenen Augen uns zu sehen, mit offenen Ohren zu hören verhindern können? Oder, da dies ungereimt ist, so groß, daß wir durch bloßen Befehl der Seele machen können, daß uns der Zucker bitter schmeckt, die Rose wie Moschus riecht? Oder, da auch dies ungereimt ist, so groß, daß wir durch gewiße andere Hülfs-Mittel, durch gewiße Neben-Wege, die Sensationen ändern, hindern, befördern können? Dies letzte ist nach allen Erfahrungen das einzige wahre; wahr darin, daß wir Sensationen ändern können, wenn wir die Organe vorher so disponieren, daß sie gewiße Eindrücke nicht getreu darstellen, als z. B. durch vorher gekostete salzige Speisen den Geschmack des Weins erhöhen und verbeßern; durch Rauchwerke den Geruch des Tobacks verschlimmern und gantz unangenehm machen. Wahr darin, daß wir die Sensationen hindern können, dadurch, daß wir die Organe verschließen, wegwenden; die Seele auf et-

was anders richten, oder auch die Sinne mit etwas anders beschäftigen. Wahr endlich auch darin, daß wir die Sensationen befördern können, dadurch, daß wir die Aufmerksamkeit gantz auf sie wenden; die Organe anstrengen, und von allen äusern Hindernißen frey machen.

Schon Cartesius warf die Frage auf, woher kommt es, daß wir mit zwey Augen doch jedesmahl nur einen Gegenstand sehen? Nach ihm bemerkte man, daß sich eben diese Frage auch auf die Ohren anwenden ließe, und bey diesen beyden Sinnen ist sie, so viel ich weiß, bisher stehen geblieben. Die Ursache, warum man diese Frage that, war, daß man zwey Augen, zwey Ohren, und in jedes Auge, in jedes Ohr einen besondern Eindruck des empfindbaren Gegenstandes, einen besondern Nerven zur Ueberbringung dieses Eindruckes bemerkte. Daß dies der Fall auch bey dem Geruche zuverläßig, und bey dem Geschmacke wahrscheinlich ist, hätte man gleichfalls bemerken, und also die Frage allgemein so ausdrücken sollen: wie geht es zu, daß, da die empfindenden Nerven doppelt, die Empfindungen gleichwohl

nur einfach sind? So ausgedrückt würde diese Frage manchen ungegründeten Antworten zuvorgekommen seyn, und mancher unnützen Untersuchung den Eingang verschlossen haben.

Wir sehen mit zwey Augen einfach, sagte Cartesius, weil die in jedes gemachten Eindrücke zu einer Zeit auf einen Punkt der Pineal-Glandel fallen, *) und ward eben dadurch der Wahrheit ungetreu, daß er seinem Systeme getreu blieb. Mit der Pineal-Glandel ward daher auch diese Antwort zugleich in das Behältniß veralteter Hypothesen getragen: Wie in aller Welt können Eindrücke, gemacht auf Nerven die weit auseinander, nach verschiedenen Hälften des Gehirns, nach getrennten Hälften des Gehirns, gehen, zu gleicher Zeit auf einen Punkt der Glandel fallen? Wie Eindrücke von Tönen, die an entgegengesetzten Seiten des Kopfes gemacht, nach entgegengesetzten Richtungen zum Gehirn geschickt werden, auf einen einzigen Punkt fallen?

Die Seh-Nerven, sagten andere, vermischen sich mit einander, folglich auch die

*) Cartes. de Passionib. p. 17.

auf jedes Auge für sich gemachten Eindrücke. Diese Erklärung blieb so lange wahrscheinlich, bis Santorini einen Menschen anatomierte, der schon seit langer Zeit am rechten Auge blind gewesen war; an ihm den Nerven des rechten Auges dünner und dunkler an Farbe fand als den andern; diesen Nerven vor und nach der Zusammenkunft beyder Seh-Nerven untersuchte, und ihn immer ohne alle Vermischung an der rechten Seite fortlaufen sah. *) Auch so lange hätte sie nicht einmahl wahrscheinlich bleibleiben müßen, diese Erklärung, wenn man die Frage gleich anfangs allgemein gemacht hätte; die sich nicht berührenden, nicht vermischenden Geruch- und Gehör-Nerven hätten sie unmittelbar vernichtet.

Wir sehen und hören in der That nur mit einem Auge, mit einem Ohre, sagten andere, weil ein Auge und ein Ohr immer an Stärke einen Vorzug vor das andere hat. **) Es kann seyn, daß die Männer, die dies aus

*) Boerhave de Morbis Nervor. Tom. II. p. 500. Van Swieten Comm. in Aphorism. Boerhavii Tom. I. p. 459.

**) Unzers Physiologie p. 78.

aus ihren eigenen Erfahrungen geschloßen haben, jedesmahl nur ein Auge und ein Ohr gebrauchen; gebrauchen es aber darum auch alle? gebrauchen auch sie nur eine Nasen-Oeffnung zum Riechen? Ich mache ein Auge, ein Ohr zu, und sehe und höre nun nicht so deutlich, nicht so stark als mit beyden, sehe und höre ich also nicht würklich mit beyden? Ich stelle eine Fläche zwischen beyden Augen so, daß ich mit einem Auge unmöglich das sehen kann, was hinter dieser Fläche ist; sehe nun mit beyden Augen, und sehe zugleich, was auf beyden Seiten der Fläche ist; kann ich das, wenn ich nur mit einem Auge jedesmahl sehe?

Wir sehen würklich alles doppelt, sagt ein dritter, aber da wir durch das Gefühl wißen, daß der gesehene Gegenstand einfach ist: so verbeßern wir den Irrthum der Augen durch das Gefühl. *) Sieht denn darum ein gelbsüchtiger alles nicht gelb, weil er weiß, daß es würklich nicht gelb ist? einer, der durch einen Fehler der Augen alles doppelt sieht, nicht doppelt, weil auch er durch das Gefühl weiß, daß es nicht doppelt

 pelt

*) Buffon. Hist. Nat. T. IV. p. 428. sqq. in 8.

pelt ist? Diese Antwort ist also nichts als voreilige Befriedigung mit einer versteckten Zweydeutigkeit des Ausdrucks. Das Urtheil kann zwar machen, daß wir dem sinnlichen Scheine nicht beypflichten, daß wir einen in der Ferne rund erscheinenden Thurm nicht für rund halten; aber es kann nicht machen, daß wir anders empfinden, daß wir den Thurm nicht rund zu sehen glauben, weil wir gewiß wißen, daß er es nicht ist.

Wir sehen deswegen nicht doppelt, sagt ein vierter, weil wir die Gegenstände von einander nicht unterscheiden, wenn sie vollkommen einerley Eindruck auf uns machen. Nun ist der Eindruck, den derselbe Gegenstand in dem einen Auge macht, gerade derselbe, den er im andern macht, folglich werden beyde für einen gehalten. Eben dies gilt auch vom Geruche und Gehöre. *) Sind denn aber hier die Eindrücke vollkommen einerley? Der Eindruck auf das eine Auge wird an einem andern Orte des Gehirns gemacht, als der des andern, und Dinge,

*) Haller Comment. in Prael. Boerhavii Tom. IV. p. 261. sqq.

Dinge, die dem Orte nach verschieden sind, sind es immer genug, um auch von der Seele unterschieden werden zu können, um von ihr als gantz abgesonderte Eindrücke unterschieden werden zu müßen. Und warum sehen wir denn alles doppelt, wenn wir mit dem Finger das eine Auge ein wenig aus seiner natürlichen Lage bringen? werden hier nicht eben die Figuren, Farben, Lagen der Gegenstände eben so gut, und eben so wie vorher auf den Augen abgebildet? Ist hier nicht der Eindruck von demselben Gegenstande derselbe? — Nicht so gantz derselbe, denn er fällt in einem Auge auf einen andern Punkt der Netz-Haut, als in dem andern — Und bey den schielenden wie fällt er da? Nicht auch in einem Auge auf einen andern Punkte, als in dem andern? und doch sehen sie alles einfach!

Noch bis jetzt ist also keine genugthuende Erklärung dieses Phänomens gegeben, und was auch nicht so leicht eine hoffen läßt, das ist die wenige Kenntniß, die wir von der innern Einrichtung des Gehirns haben; die dürftige Einsicht, die wir in die Natur

der Sensationen haben; die gäntzlich fehlende Kenntniß von dem gemeinschaftlichen Sensorio, und der Art, wie dies von den Nerven, die Seele vom Sensorio afficiert wird.

Siebentes Hauptstück.

Vom Gefühle.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen wird es Zeit seyn, die Sinnen, jeden ins besondere zu untersuchen, theils um sie dadurch zu bestätigen, theils um sie bestimmter zu machen, und theils auch, um zu andern allgemeinen Untersuchungen den Weg zu bahnen. Vom Gefühle fangen die vornehmsten, und wo ich nicht irre, auch die meisten Physiologen ihre Untersuchungen an, weil wir von ihm noch das meiste, und das deutlichste wißen, und weil vermöge der Analogie sich aus ihm auf die andern Sinne schließen läßt. So wohl hierin, als auch in den meisten Fragen und Untersuchungen über die Sinne glaube ich dem Leitfaden folgen zu müßen, den sie mir darbieten, und

um desto mehr folgen zu müßen, da die Philosophen hier entweder gar nichts, oder etwas sehr unbestimmtes, oder auch etwas sehr hypothetisches zu sagen pflegen.

Die unter der obern Haut überall ausgebreiteten Nerven-Wärtzchen, sind das eigentliche Organ des Gefühls, und dies wird dadurch bewiesen, daß das Gefühl aufhört, so bald diese Wärtzchen verbrannt, oder auf irgend eine andere Art zerstört werden. *) Nach der innern Einrichtung und Beschaffenheit dieser Wärtzchen frage man nicht, denn man würde etwas fragen, worauf sich weder durch ein unbewaffnetes noch durch ein bewaffnetes Auge; weder durch Versuche, noch durch Anatomie antworten läßt; so fein ist die Strucktur dieser Wärtzchen. **)

Die Körper selbst, in so fern sie Solidität und Ausdehnung haben, sind die Ursachen, die in uns Gefühle hervorbringen, dies bedarf keines Beweises.

*) Haller Comment. in Praelect. Boerhavii Tom. IV. p. 2.

**) Ebendaselbst p. 5.

Die Berührung unserer Haut, und der Nerven-Wärtzchen durch die Haut, ist das, was uns jedesmahl fühlen macht, auch dies hat weiter keinen Beweis nöthig.

Diese Berührung kann in den Wärtzchen weiter keine Veränderung hervorbringen, als daß sie sie auf verschiedene Art niederdrücken, zusammendrücken, aus einander zerren, zerreißen. In diesen Veränderungen also muß die Ursache der verschiedenen Sensationen liegen, die uns das Gefühl mittheilt. Man frage aber ja nicht, welche verschiedene Gestalten die Wärtzchen durch die Berührung annehmen können? denn davon läßt sich nichts wißen, weil sich von der Beschaffenheit der Wärtzchen selbst nichts wissen läßt. Man frage ja nicht, wie sich diese Modifikation der Wärtzchen dem Gehirn mittheilt, und von da in die Seele übergeht; denn auch das läßt sich nach dem oben gesagten nicht wißen.

Die Sensationen, die wir durch das Gefühl empfangen, sind die der Solidität, oder Festigkeit, der Härte und Weichheit, der Figur und Ausdehnung; der Kälte und Wärme; der Rauhigkeit und Glätte; der

Bewegung und Ruhe; des Kützels und Juckens; des Brennens, Stechens, und Drückens; des Aufschwellens und Reißens in den Gliedern; nebst noch einigen andern mehr. Diese Sensationen nun wie entstehen sie aus diesen Eindrücken, dieser körperlichen Beschaffenheiten, auf diese Organe? Zum voraus wird man schon die Anmerkung gemacht haben, daß sich hier im Allgemeinen etwas, im Detail nichts antworten laßen wird. Diese Anmerkung zu bestätigen, und zugleich das Wißbare von dem Nicht-Wißbaren abzusondern, gehe ich nun diese Sensationen in der hier angegebenen Ordnung durch.

Solidität oder Festigkeit. Diese Empfindung ist weiter nichts als Empfindung des Druckes der Nerven selbst; oder, wenn man lieber will, des Widerstandes, den die Körper auf unsere Nerven ausüben, wenn wir sie berühren.

Härte und Weichheit, drücken verschiedene Grade des Widerstandes fremder Körper aus, und werden daher durch das geringere oder größere Nachgeben der Körper empfunden, wenn wir sie drücken. Dieses

Nach-

Nachgeben zu bestimmen, hilft uns noch eine andere von dem bloßen Gegendrucke der Körper verschiedene Empfindung des Gefühles, die nemlich, vermittelst welcher wir uns bewußt sind, ob wir unsere Muskeln stark oder schwach anstrengen. Fühlen wir, oder befehlen wir unsern Sehnen starke Anspannung, und bemerken wir dem ohngeachtet kein Nachgeben in dem berührten Körper: so nennen wir ihn hart, weich aber, wenn das Gegentheil empfunden wird. Die Härte und Weichheit wird zwar auch durch den bloßen Druck eines Gliedes auf einen fremden Körper; am meisten und genauesten aber doch durch das Preßen eines Körpers zwischen den Händen, Armen, oder Fingern empfunden, weil wir dadurch die Grade des Nachgebens am geschwindesten und leichtesten bestimmen können.

Figur und Ausdehnung. Figur kann nicht anders als durch Berührung eines Körpers an verschiedenen Seiten, als durch die gleichzeitige Berührung von verschiedenen Punkten unsers Körpers empfunden werden; weil ein einziger berührter Punkt uns nur Solidität, Festigkeit, Weichheit anzeigt.

anzeigt. Die Umfaßung eines Körpers mit unsern Fingern und Händen giebt uns die Idee seiner Figur, wir erkennen dadurch, ob er Ecken, Ungleichheiten hat, wie viel Ecken und Ungleichheiten an ihm sind, aus wie vielen geraden oder krummen Linien seine Oberfläche besteht. So fühlen wir z. B. das runde dadurch, daß wir an der ganzen Oberfläche keine Ungleichheiten gewahr werden, und daß der Körper, wenn er zwischen den Fingern oder Händen herumgedreht wird, an keinem Orte anstößt, an keinem mehr Widerstand thut, als an dem andern. Das länglich runde wird auf eine ähnliche Art gefühlt; indem wir den Körper mit den Fingern oder Händen fest umschlingen: so schließen sich die äusern Theile der Haut überall gleich an ihn an; indem er aber nun herumgedreht wird: so drückt die ungleiche Oberfläche an einem Orte stärker gegen die Nerven, als an dem andern, läßt an dem einen Orte einen leeren Raum, und befreyt dadurch die Nerven von dem Gegendrucke. Dieses stärkere Drücken an einem und gänzliche Aufhören des Drückens an dem andern Orte, giebt die Empfindung der länglich

lich runden Fläche. Das eckigte empfindet sich noch leichter, denn alle Ecken drücken stärker, weil sie an wenigern Punkten drücken, leiden keine vollkommne Anschliessung der Haut, und geben sich eben dadurch zu erkennen, daß sie Ecken sind. Ausdehnung oder Größe, und darunter begriffene Dicke, Länge, Breite der Körper werden dadurch gefühlt, daß wir den Abstand der Finger einer Hand, oder beyder Hände, oder der Arme von einander bemerken. Und diese Bemerkung geschieht theils durch das unmittelbare Berühren der Finger und Hände selbst, wenn wir einen sehr dünnen Körper zwischen den Fingern haben; weil wir durch diesen Körper den Gegendruck des andern Fingers fühlen, oder auch an einer andern Stelle beyder Finger, sie so gleich einander nähern können; theils auch durch das Gefühl von Spannung der Sehnen und Haut bey sehr dicken, oder langen, oder breiten Körpern, weil wir an dem Grade dieser Spannung merken, wie weit die Finger, der Arm aus einander gestreckt sind.

Kälte und Wärme. Wir beurtheilen sie, sagt man, nach der Wärme und Kälte unsers

sers eigenen Körpers, so daß wir das warm nennen, was wärmer ist als wir selbst, das kalt, was kälter ist als wir selbst sind. *) Diese Erklärung hat den einzigen kleinen Fehler, daß sie das annimmt, was noch erst erklärt werden soll; denn wenn man wißen will, wie empfinden wir Wärme und Kälte? so will man auch wißen, wie empfinden wir sie an uns selbst? Die Wärme und Kälte an uns selbst entsteht von der geschwindern oder langsamern Bewegung unsers Blutes, diese verursacht in den Arterien und Venen eine größere oder kleinere Friktion; und da es nun überall Arterien und Venen giebt; so theilt sich die Bewegung dieser Friktion auch den benachbarten Gefühl-Nerven mit; und dies giebt der Seele die Empfindung von unserer eigenen Wärme oder Kälte.

Wie eine Friktion die Idee der Wärme hervorbringen kann? daß weiß ich freylich nicht, und das wißen auch alle Physiologen und Philosophen nicht. Genug sie bringt sie hervor; dies beweiset sich dadurch, daß wir

*) Haller Comm. in Praeleƈt. Boerhavii T. IV. p. 10.

wir uns allemahl warm fühlen, wenn sich unser Blut schnell bewegt, daß wir in der Kälte uns durch Bewegung des Körpers, das ist, Bewegung des Blutes erwärmen können.

Durch diese unsere eigene Wärme nun empfinden wir auch die Wärme und Kälte fremder Körper; ein Körper, der wärmer ist als der unsrige, vermehrt die Bewegung des Blutes, einer der kälter ist, vermindert sie, und dadurch wird die Empfindung der Wärme und Kälte den Gefühl-Nerven mitgetheilt. Dies wäre eine Art es zu erklären; aber ist es die einzige? Folgende scheint mir auch nicht verwerflich zu seyn. Die Kälte zieht alle Körper zusammen, so wie die Wärme sie alle ausdehnt: dies ist eine allgemeine Erfahrung. Die Berührung eines Körpers also, der kälter ist, zieht die Fibern und Gefühl-Wärtzchen mehr zusammen; so wie die Berührung eines wärmern sie mehr ausdehnt; und das aus dieser Zusammenziehung und Ausdehnung entstehende Gefühl, sollte das nicht die Empfindung der Wärme und Kälte seyn? Welche Erklärung ist nun die beste? Gemeiniglich ist es

jedem

jedem die, die er selbst gefunden hat, und so müßte es die letzte seyn; allein die Wahrheit zu gestehen, ich sehe keinen entscheidenden Grund, der einen für der andern einen Vorzug zu geben. — Eine aber muß es doch seyn. — Und warum nothwendig eine? Können nicht beyde zugleich neben einander stehen? Nicht beyde Ursachen das ihrige zu der zu erklärenden Wirkung beytragen? So lange sie nun das können, und wenn sie das können: so ist es wol das beste, sie beyde mit einander zu verbinden.

Die von den Skeptikern und Idealisten so berühmt gemachte Bemerkung, daß wir einerley Körper zugleich warm und nicht warm fühlen, wird sich nun aus diesen Grund-Sätzen sehr leicht erklären laßen. Wie ist es ohne die offenbarste Betrügerey der Sinne möglich, sagen sie, einen Körper zugleich warm und kalt zu fühlen? Wie ist es möglich, ohne die offenbarste Betrügerey der Sinne, sage ich, einen Körper nicht zugleich warm und kalt zu fühlen? Man setze, die eine Hand sey merklich kälter als die andere; was wird nothwendig der Erfolg seyn müßen, wenn beyde denselben Körper be-

rühren? Kein anderer als der, daß die wärmere Hand ihn kalt, die kältere ihn warm empfindet, wenn er nicht an sich gantz eiskalt, sondern ein gantz klein wenig von Wärme durchdrungen ist. Das also, was sie für Betrug der Sinne ausgeben, ist so weit entfernt, Betrug zu seyn, daß es vielmehr Betrug seyn würde, wenn es nach ihrer Idee kein Betrug wäre.

Rauhigkeit und Glätte. Sie werden auf zwiefache Art gefühlt, entweder dadurch, daß wir mit der Spitze der Finger über die Oberfläche eines Körpers hinfahren, und dadurch seine hervorragenden ungleichen Theile, vermittelst des öftern Anstoßens; seine gleiche Oberfläche, vermittelst der ungehinderten Bewegung gewahr werden. Oder auch dadurch, daß wir die Fläche der Hand an die Fläche des Körpers legen, und ihre Gleichheit oder Ungleichheit nach der gleichen oder ungleichen Berührung der Punkte in unserer Hand beurtheilen.

Bewegung und Ruhe. Die erste wird durch das succeßive Berühren mehrerer Gefühl-Wärtzchen; die andere durch den unverän-

veränderten Eindruck auf dieselben Wärtzchen empfunden.

Kützel und Jucken. Für die Erklärung des Kützels haben wir schon viel gewonnen, wenn wir die Beschaffenheit der kützlichen Orte ausfindig gemacht haben. Solche Theile unsers Körpers, die von fremden Körpern oft berührt werden, als die Spitzen der Finger, der obere Theil der Hand, sind gar nicht kützlich; nur die pflegen es zu seyn, die selten von andern, als uns selbst berührt werden, als die innere Fläche der Hand, die mittlere Fläche des Fußes. Unter den wenig berührten Theilen sind nicht alle kützlich, und die kützlichen sind es nicht in gleichem Grade; die sehr fleischichten mit vielem Fette bedeckten Theile haben für den Kützel keine Empfindlichkeit. Hieraus folgt, daß nur da der Kützel eigentlich statt findet, wo die Nerven nur sehr wenige Bedeckung haben, folglich jeden ihnen mitgetheilten Eindruck stärker aufnehmen, und der Seele stärker übertragen. Die leichteste Berührung der inwendigen Nase, des inwendigen Ohres von einer Feder, verursacht einen sehr starken und fast unerträglichen Kützel. Die

den Kützel hervorbringende Berührung muß keine starke, sondern eine gantz leise, kaum über die Haut herfahrende seyn, man stecke einen Finger in die Nase, oder in das Ohr, man faße die Fuß-Fläche hart an, es wird nicht kützeln. Warum? weil ein starker Druck die Wärtzchen mehr preßt, als reitzt; mehr stumpf, als empfindlich macht. Das materielle des Kützels ist also eine leichte mit steter Bewegung verbundene Berührung solcher Theile unsers Körpers, deren Gefühl-Nerven sehr blos liegen, und durch öftere Berührung nicht abgehärtet sind.

Diese Berührung nun, wie bringt sie die Empfindung des Kützels hervor? Um dies Problem auflösen zu können, müßen wir vorläufig wißen, was für eine Art von Modifikation sie den Gefühl-Wärtzchen mittheilt; und das wißen wir im geringsten nicht. Wenn wir es aber auch wüßten: so müßten wir denn nun noch ferner wißen, wie eine solche Bewegung der Nerven, eine solche Empfindung der Seele mittheilen kann; und dies wißen wir noch weit weniger als das erste. An Erklärung folglich, und völlig befriedigende Erklärung ist hier gar nicht zu

den-

denken. So viel können wir wol sehen, daß eine Berührung an den beschriebenen Orten eine weit lebhaftere Empfindung hervorbringen muß, als eine Anrührung jeder andern Stellen.

Wenn diese Theorie richtig wäre: so müßten wir uns auch selbst kützeln können, kann man sagen; Kützel soll ja aus der Berührung sehr empfindlicher Theile entstehen — Nicht, wenn sie richtig; sondern wenn sie schon vollständig wäre. Wir können uns selbst nicht kützeln, sagt man, und was versteht man darunter? Daß wir uns durch unsere eigene Berührung gar von der Empfindung des Kützels nichts mittheilen können? Dies ist offenbahr falsch, man berühre nur die innere Fläche der einen Hand gantz leise mit einem Finger der andern, und man wird ein gantz leises Kützeln empfinden, wenn man anders gegen diese Empfindung nicht mehr als gewöhnlich stumpf ist. Man kann folglich nichts anders darunter verstehen, als daß wir uns selbst nicht in einem so hohen Grade kützeln können, als wir von andern gekützelt werden. *) Woher nun

*) Cartes. de Hom. p. 63.

dieser Unterschied der Grade? Nicht von der Berührung selbst, denn wir können uns selbst eben so sanft berühren, als es andere können; nicht von der Verschiedenheit des berührenden Gegenstandes, denn unsere Finger und fremde Finger, sind Finger, und von der Verschiedenheit, die sich zwischen ihnen finden kann, hängt hier bey weitem so viel nicht ab, daß sich alles daraus ableiten ließe; kurtz, von keinem einzigen körperlichen Umstande.

Nothwendig mischt sich hier die Einbildungskraft, oder wenn man lieber will, die Furcht mit ins Spiel; allemahl wenn uns ein anderer an einer sonst nicht gewöhnten Stelle anfaßen will, fühlen wir schon vorher einen gewißen Widerwillen, ein gewisses Schaudern, wir ziehen uns unwillkührlich zurück, und machen unwillkührlich Vorkehrungen, uns nicht sehr kützeln zu laßen. Diese Furcht giebt uns schon eine gewiße Vor-Empfindung des Kützels, und sie ist es daher auch allein, die den Eindruck verstärkt, und macht, daß fremdes Kützeln stärker als eigenes empfunden wird. Sie muß aber doch auch einige Ursache haben, diese Furcht,

weil

weil man sie sonst gar für angebohren halten müßte; es ist also noch die Frage übrig, woher kömmt es, daß wir uns vorher fürchten, wenn uns andere an kützlichen Orten, nicht aber wenn wir uns selbst anfaßen wollen?

Hiezu scheinen mehrere Ursachen das ihrige beyzutragen. Wir selbst berühren uns ohne Besorgniß, weil wir selbst aus eigener Erfahrung am besten wißen, wie stark wir uns anfaßen müßen, um uns nicht wehe zu thun. Andere wißen dies nicht, und berühren uns daher immer mit einer gewißen Besorgniß, uns Schmerzen zu verursachen, berühren uns leise und sanft, und kützeln uns durch eben dies leise Berühren leichter als wir selbst. Ferner finden unsere Gespielen in der Jugend Vergnügen daran, uns zu kützeln, wenn sie merken, daß wir kützlich sind; unsere Ammen und Wärter in der Kindheit, um uns dadurch aufzumuntern. Weil sie es aber oft übertreiben: so machen sie es uns eben dadurch wiederlich, und pflanzen uns Furcht ein, uns von Fremden berühren zu laßen.

Die Empfindung des Kützels läßt sich nicht beschreiben; nur so viel läßt sich von ihr sagen, daß sie im Anfange angenehm ist, und uns zum Lachen bewegt. Wie, kann man fragen, entsteht Lachen aus der Berührung unsers Körpers? Was in aller Welt haben so heterogene Dinge mit einander gemein? — Und wie, kann man dagegen fragen, läßt sich sagen, ob diese Dinge heterogen sind, und was sie mit einander gemein haben, da die Empfindung des Kützels einfach ist, und folglich auch in keine mit andern Empfindungen gemeinschaftliche oder nicht gemeinschaftliche Theile aufgelöset werden kann? Wenn aber gleich zwischen der Empfindung des Kützels und der des Lachens keine unmittelbare Aehnlichkeit gefunden werden kann: so läßt sich doch eine aus gewissen begleitenden Umständen hernehmen. So oft uns etwas sehr lächerliches vorkommt, und wir entweder nicht jetzt darüber lachen dürfen, oder in einer ernsthaften Laune sind, fühlen wir am Zwerchfell einen gewißen Kützel, der uns unaufhörlich, oft auch unwiderstehlich zum Lachen antreibt. Wir wißen ferner aus andern Gründen, daß das

Zwerchfell zur Respiration nothwendig ist, daß ein Lachen die Werkzeuge der Respiration stärker als gewöhnlich, und häufiger als gewöhnlich erschüttert werden. Daraus sind wir berechtigt zu schließen: daß ein gewißer Reitz am Zwerchfell uns lachen macht; um so viel mehr berechtigt so zu schließen, da das Lachen oft aus blos körperlichern Ursachen aus bloßem Reitze gewißer Nerven entsteht, ohne daß die Ideen der Seele den geringsten Antheil daran haben. Nun wissen wir ferner, daß die meisten Nerven durch Nerven-Knoten, und Kommunikations-Nerven mit einander zusammenhängen: wir ziehen also daraus die wahrscheinliche Vermuthung, daß die Gefühl-Nerven mit den Nerven des Zwerchfells verknüpft sind, daß der Kützel der erstern sich den letztern mittheilt, und daß er so uns durch das Diaphragma lachen macht.

Ein lange fortgesetzter Kützel wird endlich unerträglich, und so unerträglich, daß man Ohnmachten darauf hat erfolgen sehen. Dieß unerträgliche aber ist kein eigentlicher Schmertz, es ist eine gantz von allen andern unterschiedene, unbeschreibliche Empfindung,

 aus

aus Vergnügen und Mißvergnügen zusammengesetzt. Zwar sagt Jemand, daß aller Kützel von Natur vermischt ist; *) aber er sagt es ohne Beweis, sagt es gegen die Erfahrung. In dem Kützel, den man sich selbst verursacht, ist nichts unangenehmes, und auch nicht allemahl kützeln uns andere so, daß wir es unerträglich finden.

Dieses unausstehliche in manchem Kützel nun, woher kommt es? Wüßten wir, welche Bewegung der Gefühl-Wärtzchen und der Nerven im Gehirn durch die Gefühl-Wärtzchen mit dem Kützel verbunden ist: so würden wir dies gar bald aus einer dadurch verursachten Beschädigung der Nerven ableiten können. Da wir aber dies gar nicht wißen: so bleibt uns nichts anders übrig, als überhaupt zu sagen: es geschieht, weil es dem Nerven-System nachtheilig ist.

Das Jucken. Was dies für eine Empfindung ist, wißen alle, und die es nicht wißen, können es auch aus keiner Beschreibung lernen, weil sich keine davon geben läßt. Woher es entsteht, wißen wir zwar einigermaßen, aber noch lange nicht so, daß wir

*) Joubert Traité du Ris p. 200.

wir sagen könnten, wir wüßten es hinlänglich. Wenn fremde Körper, als Staub, Schweiß, u. s. w., sich an gewißen sehr empfindlichen Theilen anhäufen; wenn die Haut von gewißen Feuchtigkeiten aufgeschwellt wird: so entsteht daraus ein Jucken. Wie diese fremden Körper an sich beschaffen sind, wie sie die Nerven reizen, wie sie durch diesen Reitz diese Empfindung erregen, das alles wißen wir nicht im geringsten; das alles sagen uns auch die größten Physiologen nicht. Denn sagen, daß gewiße scharfe Feuchtigkeiten, die sich unter der Haut anhäufen, die Gefühl-Wärtzchen reitzen, *) das heißt doch wol nicht viel mehr, als Nichts sagen, heißt doch wol Nichts erklären.

Das Brennen, Stechen, Drücken. Von diesen Empfindungen wißen wir so viel, daß sie allemahl aus einer Verletzung, Beschädigung und Zerreißung der Gefühl-Wärtzchen entstehen; daß sie uns allemahl höchst unangenehm und verhaßt sind. Wie aber die Beschädigung der Nerven beym Brennen, von

*) Haller Comment. in Praelect. Boerhavii. Tom. IV. p. 11.

von der bey dem Drücken, und die bey dem Drücken von der beym Stechen verschieden ist; welche Art von Bewegung jede von ihnen im Nerven, und durch den Nerven im Gehirn hervorbringt; wie die Seele daraus solche und keine andern Empfindungen zieht; davon wißen wir durchaus Nichts. Wir wißen nicht nur Nichts davon: sondern es ist uns auch durchaus unbegreiflich, wie die Zerreißung der Nerven durch das Stechen die Empfindung des Stechens geben kann, die mit ihr nicht die geringste Aehnlichkeit, nicht die geringste Verwandschaft zu haben scheint. Ich sage scheint, denn wenn gar keine da wäre, wenn eine solche Veränderung in den Nerven und durch die Nerven im Gehirn gar keine Verwandschaft mit solchen Empfindungen hätte, wie könnten sie denn aus ihnen entstehen, von ihnen verursacht werden?

Eben so unerklärlich wie diese sind auch die Empfindungen des Schwellens, des Reißens der Glieder, und andere ihnen ähnliche mehr. Ja sie sind darin noch weit unerklärlicher, daß wir von ihrer eigentlichen Ursache weiter nichts als Muthmaßungen,

und noch dazu sehr vague Muthmaßungen bisher haben aufbringen können.

Die gewöhnlichen Gränzen des Gefühls weiß ein jeder aus eigener Erfahrung; die Ueberschreitungen dieser Gränzen sind selten, und verdienen daher angemerkt zu werden. Nicht blos weil sie selten sind, denn das seltene ist selten das nützliche; sondern vielmehr, weil sie durch ihre Seltenheit die Gränzen näher bestimmen helfen, die das Gefühl erreichen kann. Man hat Beyspiele gesehen, wo das Gefühl so scharf wurde, daß jede Berührung Schmertz, auch sogar Berührung der frischen Luft Schmertz verursachte. *) Man hat Blinde gesehen, die die geringste Veränderung in der Atmosphäre bemerkten, und auch die zur Observation einer Sonnen-Finsterniß günstige Zeit anzeigten; **) Blinde, die durch das bloße Gefühl falsche Münzen von ächten unterschieden; ***) Blinde endlich, die auch den Unter-

*) Hamburgisches Magazin Tom. 13. p. 223. Tom. 20. p. 542, 556. Morgagni de Sedd. Morbb. ep. 8. n. 29.

**) Diderot Lettre sur les aveugles p. 104.

***) Ebendas. p. 102.

Unterschied der Farben durch bloßes Anfühlen anzugeben im Stande waren. *)

Wie kann ein Blinder von der Farbe urtheilen? könnte man hier mit Recht einwenden, wenn man nicht wußte, oder wißen mußte, daß solche Blinde nicht immer es gewesen, sondern es erst geworden sind. Ehe sie es wurden, sammleten sie sich Ideen von Farben durchs Gesicht, und diese durften sie hernach nur auf das Gefühl anwenden, als sie es geworden waren, um nach dem Gefühle die Farben unterscheiden zu können. Auf das Gefühl anwenden, kann man fortfahren, das läßt sich leicht sagen, aber nicht so leicht verstehen; Farben können durchaus nicht anders als durchs Gesicht erkannt werden, weil sie ohne Licht nicht seyn können; sollen wir also auch das Licht fühlen können? Nach diesem Fuße könnte man noch eine Menge Einwürfe mehr machen, so gar unumstößliche Beweise machen, daß sich durchs Gefühl von keiner Farbe urtheilen läßt; was würde man aber damit ausrichten?

Etwa

*) Hamburgisches Magazin tom. 20. pag. 300. Haller Physiol. Tom. V. p. 94. Comment. in Praelect. Boerhavii Tom. IV. p. 9.

Etwa die Erfahrung falsch machen? Schwerlich, denn diese hier ist zu oft von zu hellsehenden glaubwürdigen Männern gemacht worden. Was also ausrichten? Weiter nichts, als bewiesen haben, daß die Farben nicht als Farben, nicht vermittelst des Lichts gefühlt werden können; aber bey weitem noch nicht bewiesen haben, daß die Farben nicht durch gewiße Neben-Umstände sich auch dem Gefühle zu erkennen geben können.

Und diese Neben-Umstände nun, welche sind sie denn? Schwerlich würde man sie durch bloße Spekulation errathen können; schwerlich würde man durch bloßes Raisonnement den hier so sehr scheinbaren Wiederspruch heben können, wenn nicht die Blinden selbst ihn dadurch weggeschafft hätten, daß sie ihre Kriteria der Farben anzeigten. Sie waren von den verschiedenen Graden der Rauhigkeit und Glätte hergenommen, und beruheten auf die von den Blinden gemachten Beobachtungen, daß die schwarze Farbe die rauheste, die rothe aber die glätteste beym Anfühlen sey. *) Sonderbar ist hier-

*) Haller Physiol. Tom. V. p. 94. Comment. in Praelect. Boerhavii Tom. IV. p. 10.

hierbey noch, daß diese große Schärfe des Gefühles nach der Mahlzeit und bey feuchtem Wetter verlohren gieng. *) Ein Beweis, daß auch die Beschaffenheit der Luft und die Speisen auf größere oder geringere Schärfe der Sinne Einfluß haben.

Das Gefühl wird durch Krankheiten so selten gantz verlohren, daß man daher geneigt seyn möchte, zu urtheilen, es werde gar nicht verlohren, und hieraus zu schließen, es könne gar nicht verlohren werden, wenn nicht die medicinischen Beobachter Fälle aufgezeichnet hätten, in denen es gäntzlich verlohren gegangen ist. **) Zwischen derjenigen Schärfe des Gefühles, die auch Farben unterscheidet, und die geringsten Veränderungen der Atmosphäre gewahr wird; und seinem gäntzlichen Verluste giebt es unzählige Stufen, und diese Stufen sind unter die Menschen auf unzählig verschiedene Arten ausgetheilt. Man nehme nur blos die äu-

sere

*) Haller Comm. in Praelect. Boerhavii l. c. Zimmermann von der Erfahrung Tom. II. pag. 289.

**) Morgagni de Sedd. Morborum Ep. IV, n. 30. V, 4.

sere Haut bey verschiedenen Menschen, wie verschieden ist sie nicht? wie sehr an Weichheit und Festigkeit, Feinheit und Grobheit unterschieden? Von den Verschiedenheiten der äusern Haut schließe man auf die Unterschiede der Nerven-Wärtzchen, der ganzen Gefühl-Nerven; und man wird sich leicht überzeugen, daß es vielleicht selten, vielleicht auch gar nie zween Menschen giebt, die einen Gegenstand gerade auf dieselbe Art durchs Gefühl empfinden. Man erwäge ferner die mit dem menschlichen Körper durch Abwechselungen des Alters, der Arbeit, der Gesundheit, der Nahrungs-Mittel, und anderer Umstände mehr beständig vorgehenden Veränderungen; und man wird nicht einen Augenblick anstehen, zu bejahen, daß einerley Mensch einerley Sache nicht nur nicht immer, sondern auch vielleicht niemahls gerade auf einerley Art durchs Gefühl empfinden kann.

Achtes Hauptstück.

Vom Geschmacke.

Das Organ des Geschmackes ist die Zunge; aber nicht die ganze Zunge, sondern die auf ihrer Oberfläche ausgebreiteten Nerven-Wärtzchen. Dies erhellt daraus, daß die Zunge eines Hungrigen rauch wird, so bald ihm Speise vorgezeigt ward; daß hingegen die Zunge derer, die den Geschmack gantz verlohren haben, und den todten gantz glatt wird. *) Nach der innern Beschaffenheit dieser Wärtzchen frage man ja nicht, denn auch die äusere ist bey den Menschen so wenig sichtbar, daß man sich der Ochsenzungen bedienen muß, um sie einigermaßen zeigen zu können. **)

Derjenige Ort der Zunge, wo am deutlichsten und eigentlichsten geschmeckt wird, ist, den Bellinschen und Boerhaveschen Versuchen zu folge, die Spitze der Zunge, und die zunächst an der Spitze gelegenen Theile.

Bellin

*) Haller Comment. in Praelect. Boerhavii Tom. IV. p. 19.

**) Ebendas. p. 17.

Bellin berührte seine Zunge an ihren verschiedenen Stellen mit einem Pinsel, den er mit Limonen-Saft, Salmiack, angefeuchtet hatte, und so fand er, daß an der Wurzel der Zunge einige, gegen die Mitte keine, gegen die Spitze die deutlichste Empfindung des Geschmackes hervorgebracht wurde. *)

Durch chymische Versuche hat man ausgemacht, daß dasjenige, was eigentlich den Geschmack verursacht, gewiße unendlich feine Theilchen in den Körpern sind, die durch den Speichel im Munde aufgelöset, und so zum Eindruck auf die Zunge geschickt gemacht werden. Diese Theilchen hat man bald Salze, bald den Spiritum rectorem olei genannt. **) Diese schmeckbaren Körperchen aber hat noch kein Mensch wegen ihrer großen Feinheit je gesehen; wir wißen daher auch von ihrer Größe, Figur, Bewegung nichts; nur das wißen wir von ihnen, daß sie den Geschmack verursachen.

Von ihrem Eindrucke auf das Organ, der Modifikation des Organs durch sie,

 über-

*) Haller Comment. in Praelect Boerhavii Tom. IV. p. 24.

**) Ebendas. p. 26.

überhaupt von der ganzen Art, wie das Schmecken geschieht, wißen wir folglich auch nichts bestimmtes, nichts befriedigendes.

Der Empfindungen durch den Geschmack ist eine unendliche Anzahl; aber die wenigsten von ihnen haben eigene Nahmen bekommen. Süß, sauer, bitter, herbe, sind, wo nicht die einzigen, doch die vornehmsten Benennungen von Geschmack-Empfindungen; und sind nur generische Benennungen. Ein anderes ist die Süßigkeit des Zuckers, ein anderes die des Honigs, ein anderes die der Birnen; ein anderes die der Pflaumen, ein anderes die des süßen Weines; u. s. w.

Wie entstehen diese Empfindungen aus diesen Salzen? Daß man dieß nicht wißen kann, ist schon aus dem gesagten klar; aber vielleicht läßt es sich errathen? Salz-Theilchen sind Körper, haben also auch verschiedene Figuren; diese verschiedenen Figuren machen auf die Geschmack-Wärtzchen verschiedene Eindrücke; die Figuren der Salz-Theilchen sind folglich die Ursachen der verschiedenen Geschmack-Empfindun-

pfindungen. *) Bis so weit geht alles vortrefflich; aber nur die Anwendung! Die Figuren der Salz-Theilchen, brennen, stechen, nagen, ziehen die Geschmack-Wärtzchen zusammen, **) und diese Modifikationen geben die verschiedenen Empfindungen. Welche von diesen Modifikationen macht den süßen, welche den sauern Geschmack? Wie müßen sie abgeändert werden, um die verschiedenen Gattungen des süßen hervorzubringen? Hier läßt sich zwar rathen, aber nichts errathen, denn wenn man nun auch eine gewiße Figur und einen gewißen Eindruck dieser Figur auf die Zunge ausgesonnen hat: so kann man doch nicht mit irgend einigem Grade von Zuversicht sagen, daß gerade diese Figur und dieser Eindruck der Figur diesen Geschmack hervorbringt. Zwischen einer Figur und einer Empfindung des Geschmacks, zwischen einem Eindruck auf die Zunge und einer Empfindung des Geschmackes ist so wenig Verwandtschaft, daß man unmöglich von einem auf das andere schlie-

*) Carteſ. de Hom. p. 65. Eſſay de Pſychologie p. 95.

**) Eſſay de Pſychologie l. c.

schließen, und also etwas errathen kann. Auch rathen kann man nicht einmahl in den meisten Fällen, die reichste Einbildungs-Kraft muß nothwendig unterliegen, wenn sie so vielerley Modifikationen von Figuren und Geschmack-Wärtzchen ausfindig machen soll, als es Abänderungen des süßen, sauern, und bittern giebt.

Da die Empfindung des Geschmackes sich nach der jedesmahligen Beschaffenheit der Nerven richtet; und da diese durch manche Umstände veränderlich ist: so wird man leicht die Folgerung ziehen, daß einerley Sache unmöglich allen, einerley Sache unmöglich einem und ebendemselben zu verschiedenen Zeiten einerley Empfindung mittheilen kann. Es giebt Krankheiten, die den Geschmack verderben, den ikterischen ist alles bitter, den chlorotischen Mädchen gefallen nur scharfe Dinge; den hysterischen ist aller Zucker widerlich. *) Die Verschiedenheit des Alters verändert und verdirbt gleichfalls den Geschmack; Zuckerwerk und alles süße ist den Kindern angenehm, den Erwachsenen gemei-

*) Haller Comment. in Praelect. Boerhavii Tom. IV. p. 31.

gemeiniglich fade; das salzige, scharfe, spirituöse gefällt den Erwachsenen, und mißfällt den Kindern. *) Auch die Verschiedenheit des Appetits verändert den Geschmack, dem Heißhungrigen schmeckt eine Speise vortrefflich, die er bey mäßigem Hunger unausstehlich gefunden haben würde. Die Ordnung endlich, in welcher die Sachen geschmeckt werden, verändert gleichfalls den Geschmack; auf Honig und andere süße Sachen schmeckt kein saurer Wein; so wie im Gegentheil auf salzige herbe Sachen kein süßer Wein schmeckt. **) Vielleicht, sagt Boerhave, kommt dies daher, daß einige Theilchen der vorher geschmeckten Sachen in den Poris der Zunge hängen bleiben, und den Eindruck der nachfolgenden hindern. Dies kann seyn, es kann aber auch nicht seyn; und ist es wahrscheinlich auch in der That nicht. Man weiß, daß nicht alle Töne zusammen gut klingen, nicht alle Farben zusammen sich gut sehen laßen; sollen hier auch Theilchen der Töne und Farben in

*) Haller Comment. in Praeleƈt. Boerhavii Tom. IV. p. 31.

**) Ebendas. p. 32.

den Ohren und Augen hängen bleiben? Oder sollen nicht vielmehr die Nerven den einmahl empfangenen Eindruck, die einmahl angenommene Bewegung, noch nach Hinwegnehmung der wirkenden Ursache eine Zeitlang behalten? Daß dies geschieht, ist schon oben gesagt worden; und bey dem Hören und Sehen ist dies würklich der Fall: thun wir also nicht beßer, wenn wir sagen, die vorhergehende noch fortdauernde Bewegung der Nerven ist der nachfolgenden entgegen; aus diesem Gegensatze entsteht eine Art gemischter Bewegung, und diese gemischte Bewegung ist gerade diejenige, die die folgenden Töne, Geschmack-Empfindungen und Farben unangenehm macht?

Was aus diesem allen richtig folgt, ist, daß der Geschmack bey verschiedenen, und bey einem in verschiedenen Altern und Umständen, verschieden seyn muß.

Neuntes Hauptstück.

Vom Geruche.

Die Geruch-Nerven gehen durch kleine Oeffnungen von dem Gehirn oben in die Nase, breiten sich da aus, und machen die membranam Schneiderianam. Diese Membran ist das Organ des Geruchs. *) Von der innern Beschaffenheit dieser Nerven weiß man weiter nichts, als daß sie das Gehirn-Mark selbst, das ist, daß sie Nerven sind wie andere Nerven.

Von den riechenden Körpern gehen gewiße feine Theilchen aus, die durch das Anziehen des Othems bis oben in die Nase hinauf gezogen werden, und da den Geruch verursachen. Diese Körperchen nennt man Spiritus, und sagt daher, daß dieser Spiritus die Gegenstände des Geruches sind. Sehr fein müßen sie nothwendig seyn, denn ein Stückchen Ambra verliehrt von seinem Gewichte nichts, wenn man es auch länger als drey Tage hat duften laßen; ein einziger

 Gran

*) Haller Comment. in Praelect. Baerhavii Tom. V. p. 54.

Gran Ambra theilt seinen Geruch einer großen Menge Papier mit, und dies Papier behält den Geruch länger als 30 Jahre. *) Von der Gestalt und Natur dieser Körperchen wißen wir nichts; nur das wißen wir, daß sie sehr fein sind, und dies ist nicht viel mehr als gar Nichts.

Der Empfindungen des Geruches ist eine unnennbare Zahl; aber der Nahmen sind noch weit weniger, als der Nahmen der Geschmack-Empfindungen. Es riecht gut, es riecht nicht gut, es stinkt, sind wo nicht die einzigen, doch die gewöhnlichsten Benennungen der Geruche. Wollen wir sie genauer bezeichnen: so setzen wir noch den Nahmen der riechenden Dinge hinzu, als Rosen-Geruch, Ambra-Geruch, Violen-Geruch, u. s. w. Da wir also so dürftig von allem, was den Geruch angeht, unterrichtet sind: so ist es kein Wunder, daß selbst die kühnsten Rather hier auch nicht einmahl gerathen, vielweniger denn noch etwas errathen haben. Die Natur hat ihnen hier das Bekenntniß ihres Unvermögens abgezwungen,

*) Haller Comment. in Praelect. Baerhavii Tom. V. p. 67.

zwungen, welches sie ihnen bey den vorhergehenden Sinnen durch die deutlichsten Winke angerathen hatte. *)

Auch im gemeinen Leben hat man die Bemerkung gemacht, daß manche Eindrücke auf den Geruch-Nerven mit manchen auf den Geschmack-Nerven eine große Aehnlichkeit haben. Der Geruch der großen weißen Lilien gleicht dem süßen Geschmacke, der Geruch aus einer gereitzten Ameisen-Republik dem sauren Geschmacke, daher hat man auch die Ausdrücke, es riecht süß, es riecht sauer, in die Sprache des gemeinen Lebens aufgenommen. Woher diese Aehnlichkeit? Daher, sagt Boerhave, daß eben dieselben Substantzen, die uns Geruch-Empfindungen geben, uns auch Geschmack-Empfindungen mittheilen, nur mit dem Unterschiede, daß die riechenden Theilchen flüchtiger sind als die schmeckenden. Man hat Erfahrungen, daß man einem Körper eben dadurch den Geschmack benimmt, daß man seine riechenden Theilchen von ihm absondert. Die Nachbarschaft der Nase und des Mundes,

*) Cartes. de Hom. p. 68. Essay de Psychologie p. 60.

des, der Uebergang der Schneiderschen Membrane in die Zunge macht, daß diese Körperchen ihren Eindruck von der Nase bis in die Zunge fortpflanzen. *)

Sehr sinnreich ausgedacht, wenn es doch auch eben so wahr ausgedacht wäre! Wie reimen sich folgende Erfahrungen damit? Körper, die gut riechen, schmecken gewöhnlich schlecht; man prüfe eine frische Rose, man prüfe die Raucherwerke, und man wird einen sehr widerlichen Geschmack an ihnen finden. Umgekehrt, Körper, die schlecht riechen, schmecken dennoch gut; alter Käse, Heeringe, und manche andere Sachen, sind dem Geruche sehr unangenehm, dem Geschmacke aber sehr angenehm. Wie wäre dies möglich, wenn einerley Substantz zugleich Geruch und Geschmack hervorbrächte?

Wie will man aber sonst diese Erscheinung erklären? — Muß sie denn aber auch nothwendig erklärt werden? Und ist es nicht beßer gar keine, als eine unrichtige Erklärung zu geben? Zwar könnte man sagen, daß gewiße Gerüche durch die Gemeinschaft der

*) Haller Comm. in Praelect. Boerhavii Tom. IV. p. 72.

der Nerven in die Zunge übergehen, und da eine eigene Empfindung hervorbringen; aber man würde auch damit nichts befriedigendes vortragen, weil man noch immer nicht erklären könnte, wie die Bewegungen der Geschmack-Nerven den Bewegungen der Geruch-Nerven so ähnlich seyn können, daß beyde fast einerley Empfindung geben.

Die riechenden Körperchen haben eine ihnen eigene große Gewalt über das ganze Nerven-System der Menschen; der bloße Geruch des Moschus macht Ohnmachten; der des Sal volatile vertreibt Ohnmachten; verfaulte Körper erregen durch den bloßen Geruch Eckel und Erbrechungen; gebratenes Fleisch, und überhaupt alle frisch zubereitete Speisen, erwecken durch den bloßen Geruch Appetit; der bloße Geruch von gebranntem Schwefel kann auf der Stelle tödten, und man hat Beyspiele, daß Leute allein durch den Geruch gestorben sind. *) Wie dies alles zugeht, wie diese subtilen Körper in dem Gehirne und Nerven-Systeme solche große Zerrüttungen hervorbringen und haben

*) Haller Comment. in Prael. Boerhavii Tom. IV. p. 35, 74.

ben können, über das alles läßt sich nichts befriedigendes, ja nicht einmahl etwas einigermaßen wahrscheinliches sagen.

Was von der Verschiedenheit der vorigen Sinne bey verschiedenen und einem Menschen gesagt ist, gilt auch nach allen und alltäglichen Erfahrungen vom Geruche. Einige sonderbare und nicht jedem vorkommende Beyspiele will ich hersetzen: Rosen riechen den meisten angenehm, es giebt aber doch Leute, die von ihrem bloßen Geruche in Ohnmacht fallen; Tuberosen verursachen einigen Kopfschmerzen; der Geruch des Weins ist manchen unerträglich, den andere mit so vieler Wollust in sich saugen.*) Daß dies von einer besondern Beschaffenheit der Geruch-Nerven kommt, ist einleuchtend; von welcher aber, vollkommen unerklärlich.

Beyspiele von auserordentlicher uns unbegreiflicher Feinheit des Geruches sehen wir täglich an manchen Thieren, und diese überzeugen uns, daß unser Geruch noch lange so fein nicht ist, als er seyn könnte. Hiervon überführt uns auch jener Mönch in

Prag,

*) Haller Comment. in Praelect. Boerhavii Tom. IV. p. 78.

Prag, von dem glaubwürdige Beobachter erzählen, daß er blos durch den Geruch habe unterscheiden können, ob Frauenzimmer keusch oder nicht keusch lebten. *) Vom Demokrit erzählt man ein ähnliches Beyspiel, man setzt aber nicht hinzu, ob er die Keuschheit gerochen habe. Die anscheinende Widersinnigkeit der Sache selbst, und der nicht gantz ungerechte Verdacht, daß ein Mönch leicht andere Probiersteine der Keuschheit gebrauchen dürfte, als den Geruch, könnte die ganze Erzählung verdächtig machen, wenn man nicht aus allgemeinen Erfahrungen bey Thieren, und besondern Beobachtungen bey Menschen wüßte, daß der Antrieb zur Wollust riechbar ist.

Von den Thieren wißen wir es, daß sie den Geruch zum einzigen Führer bey der Wahl ihrer Nahrungs-Mittel gebrauchen; von den Menschen glauben wir zu wißen, daß sie dieses Kriterium gar nicht gebrauchen können, weil uns weder unsere eigene, noch auch

*) Le Cat Traité des Sensationes et Pass. Tom. II. p. 257. Hamburgisches Magazin Tom. XX. p. 301. Observations de Physique Tom. II. p. 202, 303.

auch fremde Erfahrungen davon überzeugen. Daher behaupten auch die Theoristen der Geschichte der Menschheit durchgängig, daß ein Mensch ohne alle Ideen und Erfahrungen nothwendig umkommen müßte, weil er die Nahrungs-Mittel von den Giften nicht würde unterscheiden können. Einige Beyspiele von Kindern, die man wild in den Wäldern gefunden hat, und die unmöglich die Kenntniß der Nahrungs-Mittel von andern konnten empfangen haben, weil sie sonst nichts menschliches von ihnen empfangen hatten; hätten ihnen billig eine starke Vermuthung für das Gegentheil geben sollen. Doch was brauchen wir Vermuthungen, da wir Fakta haben? Von einem dieser Wald-Menschen wird ausdrücklich erzählt, er habe durch den Geruch alle gesunde Kräuter von den ungesunden unterscheiden können. *) Das ist also ein offenbahrer Beweis, daß wir durch unsere verfeinerte Lebens-Art unsere Sinne nicht zugleich mit verfeinern, und manche unserer ursprünglichen Fähigkeiten aufopfern. Es wird bey die-

*) Zimmermann von der Erfahrung Tom. II. pag. 289.

dieser Geschichte ausdrücklich angemerkt, dieser nemliche Mensch habe diese Feinheit des Geruchs verlohren, so bald er angefangen habe solche Speisen zu genießen, als wir sie jetzt zu bereiten pflegen.

Zehntes Hauptstück.

Vom Gehöre.

Was man gemeiniglich gantz für das Werkzeug des Hörens hält, das Ohr, ist größtentheils nur Hülfsmittel, das ganze äusere Ohr, mit allen seinen Krümmungen: das Trommelfell, mit seinem Ambose und Hammer, sind Mittel den Schall zu verstärken, fortzupflanzen, und zu modificieren. Der Gehör-Nerve, das eigentliche Werkzeug des Hörens, liegt noch hinter dem Trommelfell. Dieser Nerve ist uns, was alle andre Nerven sind, und noch bis jetzt hat man an ihm keine Besonderheit entdecken können, die auf die Erklärung seiner Wirkung auch nur einen entfernten Fingerzeig thäte.

Was diesen Nerven in Bewegung setzt, nennt man den Schall, und glaubt dabey

etwas sehr reelles und richtiges zu denken, wenn man den Schall denkt. Schon Cartesius bemerkte, daß das, was uns Schall ist, an sich nichts anders als eine gewiße dem Ohre mitgetheilte Bewegung ist, er schloß dieses sehr richtig daraus, daß alle schallende Körper eine gewiße zitternde Bewegung haben; und daß Körper, die dieser Bewegung nicht fähig sind, auch des Schalles unfähig sind. Die Luft, fuhr Cartesius fort, ist dasjenige, was durch den tönenden Körper in Bewegung gesetzt wird, was durch diese Bewegung unser Ohr rührt; und wurde darin von den meisten Philosophen und Physiologen gefolgt, weil mit ihm fast alle nichts weiter als den schallenden Körper und Luft sahen, oder dachten, und daraus richtig folgen zu können glaubten, es sey auch nichts anders da. Man glaubte folglich auch schon zuverläßig zu wißen, daß das, was uns hören macht, nichts anders als bewegte, oder genauer zu reden, vibrierende Luft ist.

Gleichwohl glaube ich behaupten zu können, daß man noch bis auf diese Stunde nicht weiß, was eigentlich dasjenige ist, was

unsern

unsern Gehör-Nerven afficiert. Man untersuche die vielleicht zu alltägliche Erfahrung, als daß sie den Philosophen gehörig hätte einleuchten sollen, weil auch Philosophen stillschweigend den Werth der Dinge nach ihrer Seltenheit zu beurtheilen pflegen; man untersuche, sage ich, die Erfahrung, daß der Schall sich bey stürmischem Wetter fortpflantzt, wie bey ruhigem; und daß er durch den Sturm zwar in Ansehung der Direktion, aber nicht in Ansehung der Schnelligkeit verändert wird. Man erwäge, daß durch den Sturm die ganze Luft in eine heftige unordentliche Bewegung gesetzt wird, daß der Schall eine gantz andere Art von Bewegung, eine zitternde nemlich, erfordert, und nun frage man sich, wie diese verschiedenen Arten von Bewegungen zusammen bestehen können? Wenn man denn nun diese Frage nicht anders beantworten kann, als so: die Bewegung der Luft im Sturme muß nothwendig die des Schalles nicht neben sich leiden können: so schließe man; der Schall kann keine bewegte Luft seyn. Diese Folgerung bekommt durch folgende Bemerkung noch mehr Gewicht: jeder Hörende sitzt

in dem Mittelpunkte eines Kreises; in diesem Kreise fahren Wagen, schreyen Leute, läuten Glocken, blasen Instrumente, kurtz, geschehen manche andere hörbare Dinge mehr. Jedes von diesen bewegt die Luft, bewegt sie auf eine ihm eigene Art, weil es sonst nicht deutlich gehört werden könnte; alle diese Dinge vernimmt der Hörende in dem Mittelpunkte seines Kreises vollkommen. Wie kann eine und dieselbe in diesem Kreise enthaltene Luft so viele verschiedene Bewegungen leiden, so viele verschiedene Bewegungen lange genug aufbehalten, um sie bis an den Mittelpunkt, an das Ohr des Hörenden zu bringen? Unmöglich kann sie dies; denn man nehme hiezu noch dies, daß jeder Schall nach allen Direktions-Linien von dem schallenden Körper an gehört wird; daß folglich der schallende Körper an dem Mittelpunkte eines Kreises sich befindet, den er gantz mit zitternder Bewegung erfüllen muß; daß daher verschiedene schallende Körper, deren Wirkungs-Kreise in einander fallen, verschiedene Vibrationen, das ist entweder gar nichts, oder gantz verwirrte Töne hervorbringen müßen. Dasjenige also, was

eigentlich die Empfindung des Hörens macht, ist wo nicht völlig unbekannt, doch wenigstens ungewiß.

Und nun die Modifikation des Gehör-Nerven, sollte die gewißer seyn? In den Augen derer, die sich in Hypothesen so vest hineinraisonniren, daß sie sie endlich für ausgemachte Wahrheiten, wenigstens für sehr große Wahrscheinlichkeiten halten, so wie manche Lügner sich in ihre Erdichtungen so hineinlügen, daß sie sie endlich selbst glauben; an den Augen dieser Leute, sage ich, ist sie es zuverläßig. Die Vibrationen der Luft, sagen Physiologen und Psychologen einstimmig, theilen sich den Knochen des Ohres mit, versetzen das Tympanum nebst seinen benachbarten Theilen in eine zitternde Bewegung, übertragen eben diese Bewegung in die Gehör-Nerven, und diese dem Gehirne. *) Der Gehör-Nerve also zittert; und doch soll Hartleys und anderer Vibrations-System blos darum falsch seyn, weil kein Nerve vibrieren kann! Daß der Herr von Haller, der sonst alles, was sich reimt, und nicht

*) Haller Comment. in Praelect. Boerhavii Tom. IV. p. 363, 397.

nicht reimt, mit Adlers-Augen sieht, den Widerspruch seines eigenen Systems hier nicht gesehen hat, wundert mich ein wenig; und würde mich noch mehr wundern, wenn ich nicht in allen Systemen ohne Ausnahme Inkonsequenzen zu sehen schon gewohnt wäre. In diesem Systeme also darf der Nerve nicht zittern, und wenn er nicht zittert, was thut er denn? In dem Hartleyschen Systeme darf er zwar zittern; aber da dürfen es auch alle übrige Nerven, und wenn das ist, warum hören wir nicht auch durch die Nase, oder die Zunge?

Doch die Gehör-Nerven mögen vibriren oder nicht vibriren, oder irgend eine andere Modifikation erfahren, welche sie wollen; so bleibt uns dennoch das eigentliche Hören unerklärbar. Nie werden wir es mit allem unserm Scharfsinne dahin bringen, die Frage, wie entsteht aus solchen Modifikationen der Nerven die Empfindung des Schalles? genugthuend zu beantworten. Dieser Schall nun hat unzählige Verschiedenheiten, die man durch mancherley Benennungen, als klatschen, klappern, klirren, raßeln, rauschen, u. s. w. zwar größtentheils, aber bey

weitem noch nicht vollständig bezeichnet hat. Sie laßen sich auch unmöglich alle bezeichnen, weil fast jeder harte Körper, und jede Bewegung eines harten Körpers auf einen harten, einen eigenen Schall hervorbringt. Vorzüglich werden unter ihnen diejenigen bemerkt, die man unter dem Nahmen der Töne eigentlich kennt; weil sie der Gegenstand einer eigenen Kunst, und einer schönen Kunst geworden sind. Daß diese Töne aus einer großen Anzahl von Vibrationen in einer gegebenen Zeit entstehen, hat man an den Saiten der musikalischen Instrumente bemerkt, und von da diese Lehre auch auf die übrigen tönenden Körper hinübergetragen. Daß ein Ton in dem Ohre durch die ihm analoge Vibrationen des Trommelfells, der Knochen am Kopfe, und die Erschütterung der Nerven dem Ohre mitgetheilt wird, hat man hieraus sehr leicht und natürlich abgeleitet. Wie aber einerley Trommelfell, einerley Nerve zugleich mehrere Töne empfinden, mehrere verschiedene Modifikationen haben kann, ohne sie zu vermischen, dabey hat man schon mehr Schwierigkeiten gefunden; man hat verschiedene Hypothesen

 gemacht,

gemacht, und am Ende doch gestehen müßen, daß dies Geheimniß der Natur für uns zu erhaben ist.

Eigentlich hören wir, und können wir nichts weiter hören als den Schall, und doch sprechen wir täglich von Menschen, die wir gehen, von Pferden, die wir laufen, von größern oder kleinern Glocken, die wir läuten; und von Entfernungen, in denen wir die Körper schallen hören; ist dies nicht widersinnig? Nicht vielleicht gar unmöglich? Wie kann man Entfernungen und Größen hören? So wie man Farben fühlen, und das Saure riechen kann. Das Ohr für sich allein kann von allen diesen Dingen nicht urtheilen; weil es weiter nichts als verschiedene Arten von Schällen in ihrer verschiedenen Stärke und Schwäche empfindet. Aber eben diese Verschiedenheiten sind es, die da machen, daß wir Menschen, Pferde, und andere sich bewegende Dinge blos am Schalle erkennen können. Wenn wir einen Menschen gehen sehen, und zugleich seinen Tritt hören: so verbinden sich beyde Empfindungen durch die Ideen-Association so genau, daß hernach die wiederkehrende Empfindung die-

ses Schalles die dabey gehabte Empfindung des Gesichtes erneuert, und uns dabey einen gehenden Menschen darstellt. Durch Erfahrung und beständige Gewohnheit vermehrt sich die Anzahl dieser Associationen unaufhörlich, und so lernen wir nach und nach aus dem bloßen gehörten Schalle auf die schallenden Dinge selbst schließen; lernen jedes Thier, jeden bekannten Menschen an seiner Stimme, seinem Gange, und allen seinen schallenden Bewegungen erkennen.

Auf eben die Art lernen wir auch die Größe der schallenden Körper aus dem bloßen Schalle erkennen. Durch Erfahrungen sammlen wir endlich die mancherley einzelnen Töne unter verschiedene Claßen, und unterscheiden Töne der Glocken, der Trompeten, der Menschen, u. s. w. Durch Erfahrungen bemerken wir die verschiedenen Grade von Stärke und Schwäche, die ein Glocken- ein Trompeten-Ton haben kann. Durch Erfahrungen endlich bestimmen wir, welcher Grad des Tones einer großen, welcher einer kleinen Glocke zukommt, und so lernen wir aus der Stärke und Schwäche des Tons auf die Größe des tönenden Ge-

genstandes schließen. Auf eben die Art lernen wir auch die Entfernung des Gegenstandes aus seinem Tone abnehmen. Erst bestimmen wir aus der Beschaffenheit des Tones den ihn verursachenden Gegenstand, und sagen, das ist eine Menschenstimme; dann folgern wir aus eben dieser Beschaffenheit des Tones, ob es die Stimme eines Mannes oder eines Weibes, eines Kindes oder eines Alten ist. Nachdem wir dies festgesetzt haben: so merken wir auf den Grad der Stärke dieser Stimme, und schließen aus der Erfahrung, daß die Stimme sich desto mehr verringert, je mehr sich die Entfernung vergrößert, aus den Beobachtungen über die Stärke der Stimme in gewissen durch das Auge angegebnen Entfernungen, wie weit ohngefähr der schreyende Mensch entfernt seyn kann.

So wie nicht alle Sachen gut nach einander riechen und schmecken: so ist auch nicht jede Folge, oder Gleichzeitigkeit der Töne gleich angenehm. Töne, die sich zusammen angenehm hören lassen, nennt man harmonische, und sagt daher ganz richtig, daß uns die Harmonie angenehm, die Disharmonie unan-

unangenehm ist. Bey den Sinnen des Geruchs und Geschmacks setzt man die Ursache des Angenehmen oder Unangenehmen ihrer Folge zwar nicht völlig bestimmend, aber doch im Allgemeinen richtig, in die Unverträglichkeit der auf einander folgenden Nerven-Modifikationen; warum soll dieß nicht auch bey der Harmonie und Disharmonie der Töne statt finden? Warum nicht einerley Ursache unter beynahe völlig einerley Umständen, beynahe einerley Wirkung hervorbringen? Gleichwohl hat man hier Geheimniße gesucht, und weil man sie gefunden zu haben glaubte, auch zu geheimnißreichen Erklärungen seine Zuflucht genommen, die man hätte entbehren können, wenn man von einem Sinne auf den andern hätte schließen wollen. Das fremde Wort Harmonie, in dem man schon seit Pythagoras Zeiten große Geheimniße zu finden geglaubt hatte; die mathematischen Ausrechnungen der Verhältniße harmonischer Töne zu einander; und die Bestimmung der Vibrationen harmonischer Sayten, führten hier auch große Geister von dem geraden Wege, auf labyrinthische Pfade, aus denen sie keinen Ausgang fanden. Proportionen,

sagte

sagte man, sind der Seele allemal angenehm, diese aber finden sich zwischen den harmonischen Tönen; dieser ist sich die Seele bewußt, und bemerkt sie auch, ohne daß sie es gewahr wird, indem sie insgeheim die Vibrationen der Töne überzählt, und durch das Ueberzählen die Harmonischen von den Nichtharmonischen unterscheidet. *)

Daß manche dies vor und nach Leibnitz gesagt hatten, darüber würde ich mich nicht wundern; aber daß auch er es mit ihnen gesagt hätte, darüber würde ich mich sehr wundern, wenn ich nicht wüßte, daß auch Leibnitz manches sagte, was er nur von einer Seite angesehen hatte. Die Seele soll die Vibrationen zählen, und weis nicht einmal durch das Ohr allein, daß es Vibrationen giebt; soll Vibrationen berechnen, und hat alle Mühe von der Welt, durch mancherley Versuche auszumachen, daß es Vibrationen giebt; soll Proportionen zwischen Tönen bemerken, und hat sich vor dem berühmten pythagorischen Versuche von solchen Proportionen gar nichts traumen lassen — Das thut sie alles insgeheim, ohne es sich deut-

lich

*) Leibnitz Oeuvres. T. II. p. 38.

lich bewußt zu seyn. — So haben wir also in unserer bekannten Seele noch eine andere geheime unbekannte, und diese unbekannte täuscht die bekannte, wo sie nur kann. Mit solchen geheimen unbekannten Kräften kann man alles in der Welt erklären, was man will; nur Schade, daß ihre Existenz so leicht nicht mehr geglaubt wird, als vor einigen hundert Jahren; Schade daß selbst Leibnitz an der Zerstörung dieser geheimen Eigenschaften gearbeitet hat. — Doch wir wollen einmal zugeben, daß die Seele eine solche geheime Arithmetik besitzt; was hat Leibnitz damit gewonnen? Daß sie die Vibrationen zähle, und dadurch bestimmen kann, in welchem Verhältniße ein Ton zum andern steht. Ein jeder Ton hat zu dem andern ein gewißes Verhältniß, und ein jedes Verhältniß ist ein Verhältniß, warum giebt es darinn nur gewiße Verhältniße, die harmonisch sind? Warum sind es nicht alle? Oder ist etwa ein Verhältniß der Seele angenehmer, als ein anderes? Mich dünkt, nicht. Allein kann der Algebraist oder Rechenmeister sagen, nicht alle Verhältniße und Proportionen gefallen uns gleich gut, einige haben immer den Vorzug

zug vor andern. Dies kann man ihm als Algebraisten zugeben, weil man ihm die angenehme Empfindung nicht absprechen kann, die er daraus zieht, daß einige Zahlen zu genauen Berechnungen und leichten Auflösungen bequemer sind als andere. Nur muß er daraus nicht folgern wollen, daß diese nur ihm angenehme Empfindung es auch dem Nicht-Algebraisten seyn soll, nur nicht verlangen wollen, daß das, was zufälliger Weise angenehm ist, es von Natur seyn soll; nur nicht erstreiten wollen, daß seine Vermischung und Verwechselung von Empfindungen nicht Verwechselung, sondern Natur sey. — Doch auch das auf einen Augenblick eingeräumt, was hat er damit gewonnen? Nichts mehr und nichts weniger, als daß die Seele bey Anhörung einer Harmonie eben das Vergnügen empfindet, welches sie aus der Betrachtung des Ebenmaßes der Zahlen zieht. Also darf man sich nur hinsetzen, und harmonisch proportionirte Zahlen anschauen, um eine Harmonie zu hören! Also empfindet der, der eine Harmonie hört, nichts anders als der, der eine große Proportion von Zahlen betrachtet! Entweder der Algebraist muß nie

eine vollstimmige Musik gehört, oder er muß bey der besten Musik nichts als kalkuliert haben, um zwey so heterogene Dinge, als das Vergnügen aus dem Anhören der Harmonie, und aus dem Anschauen proportionierter Zahlen, für einerley ansehen zu können.

Man hört nicht nur durch das äusere Ohr, man hört auch durch den Mund, und daher haben sich auch einige des folgenden Mittels bedient, mit Tauben zu reden: sie legen ihnen einen Stock oder einen starken eisernen Drath zwischen die Zähne, nehmen das andere Ende deßelben in den Mund; fangen nun an zu reden, und der Taube hört alles. *) Ein taubgewordener Musikverständiger nahm die Wirbel seines Instruments zwischen den Zähnen, und spielte richtig. **) Die Ursache findet sich leicht darin, daß die Knochen des Kopfes in zitternde Bewegung gesetzt werden, daß diese Bewegung vermittelst der Oeffnung, die aus dem Munde nach dem Ohre geht, den Gehör-

Ner-

*) Haller Physiol. Tom. V. p. 253.

**) Haller Comment. in Praelect. Boerhavii Tom. IV. p. 414.

Nerven modificiert, und dadurch hörbar wird.

So wie die übrigen Sinne, werden auch die Ohren, durch manche Zufälle außerordentlich empfindlich. Vom Albin sagt man, daß er ein unerträgliches Geräusch empfunden habe, wenn Leute in seiner Gegend ritten, und zwar dies auch dann, wenn sie noch einige, vermuthlich keine deutsche Meilen, entfernt waren. *)

Und hieraus, so wie auch aus manchen andern alltäglichen Erfahrungen, wird man den Satz abziehen, daß auch das Gehör bey verschiedenen, und bey einem in verschiedenen Umständen verschieden ist.

Eilftes Hauptstück.

Vom Gesichte.

Die Seh-Nerven gehen aus dem Gehirn bis hinten in das Auge, und endigen sich da in einen Membran, die man die Netz-Haut nennt, und diese Netz-Haut, die

*) Haller in Novis Comm. Societ. Reg. Goettingens. Tom. III. p. 32.

die kaum den dritten Theil der Größe des hintersten Auges ausmacht, ist das Werkzeug des Sehens. *) Alle übrigen Theile des Auges dienen nur dazu, die Lichtstrahlen durchzulaßen, zu brechen, und dem Organe zum rechten Sehen zuzubereiten. Zwar haben sich auch Physiologen gefunden, die der Netz-Haut das Sehen haben absprechen wollen; allein noch bis jetzt hat man ihre Gründe so schwach, und die gegenseitigen so stark gefunden, daß man die alte Meynung zu verlaßen sich nicht genöthigt gesehen hat.

Die Beschaffenheit dieser Netz-Haut, die Arten ihrer Modifikation, die Art der Fortpflanzung dieser Modifikation bis ins Gehirn, kennen wir eben so wenig, als wir dies bey allen übrigen Nerven kennen. Das was wir sehen, ist nach allen Erfahrungen nichts als von den gesehenen Körpern auf die Augen zurückgeworfenes Licht. Von der Natur des Lichtes der Figur seiner Theile, der Art seiner Bewegung, seiner Wirkung

*) Haller Comment. in Praelect. Boerhavii. Tom. IV. p. 259, 260.

kung auf das Auge, und den Seh-Nerven haben wir durchaus nicht die geringste befriedigende Kenntniß. Hypothesen haben sich auch hier gegen Hypothesen, Vermuthungen gegen Vermuthungen gestellt; alle haben gewiße Wahrscheinlichkeiten für sich, und alle können uns doch die eigentliche Art des Sehens nicht hinlänglich erklären. Dieses zurückgeworfene Licht modificiert sich eben durch die Zurückwerfung auf verschiedene Arten, und kommt daher von den Körpern auf verschiedene Arten zu unserm Auge. Hieraus entstehen die Empfindungen der Farben. Diese Farben, die bey dem Philosophen so gut als bey dem Pöbel vorher für reelle Eigenschaften der Körper gegolten hatten, sind durch Newtons Prisma zu bloßen Phänomenen unwidersprechlich herabgesetzt worden. Und da sie nun Phänomene wurden: so war es natürlich, daß sich Philosophen, Mathematiker und Physiologen die Frage vorlegten, wie werden sie es? Wie kann ein auf gewiße Art modificierter Lichtstrahl die Empfindung der Farbe hervorbringen? Um diese Frage zu beantworten, fieng man damit an, daß man

die Beschaffenheiten der Lichtstrahlen untersuchte, und nachforschte, was ein Körper mit ihnen anfangen müßte, um schwartz, weiß, roth, u. s. w. zu erscheinen? Schwartz, war die Antwort, ist er, wenn er alle Lichtstrahlen verschluckt, weiß, wenn er sie alle, roth, wenn er nur die rothen Lichtstrahlen zurückschickt, u. s. w.; und so würden also die Farben der Körper zu Lichtstrahlen. Hiedurch war nun zwar in der Kenntniß der Farben ein Schritt gethan; aber in der Erkenntniß der Empfindung war keiner. Denn wenn man frägt, woher kommt es, daß die Rose roth aussieht: so ist die Antwort, es kommt daher, daß sie selbst roth ist, eben so aufklärend als die, es kommt daher, daß die zurückgeschickten Lichtstrahlen roth sind. In beyden Fällen bleibt noch immer die Frage übrig, wie kommt es, daß gewiße Lichtstrahlen durch gewiße Modifikationen der Seh-Nerven uns eine andere Empfindung geben, als gewiße andere Lichtstrahlen? und dies ist eben die Frage, die uns an die Eingeschränktheit unserer Kenntniße erinnert, und die dem menschlichen Verstande gewiß immer unbeantwortlich bleiben muß.

Außer dem Lichte und den Farben, als eigentlichen Gegenständen des Gesichtes, werden wir auch von den Figuren, der Größe, der Bewegung und den Entfernungen der Körper durch das Gesicht unterrichtet. Auf welche Art erkennen wir nun diese? Die Figuren werden durch sich selbst, das ist, durch ihren unmittelbaren Eindruck auf das Auge erkannt; die von der ganzen Fläche eines Körpers zurückgeschickten Lichtstrahlen fallen in das Auge, zeichnen da sein Bild auf der Netzhaut ab, und an diesem Bilde ist nothwendig auch die Figur. Daß die gesehenen Körper sich im Auge wie in einem Spiegel abbilden, lehrt uns das Anschauen fremder Augen, in denen wir diese Bilder deutlich entworfen sehen.

Daß diese Bilder sich hinten im Auge umgekehrt entwerfen, das ist, das unterste des Gegenstandes zu oben kehren müßen, ist aus der Optik, aus den mit dem Ochsen-Auge oft gemachten Versuchen unleugbar; eben so unleugbar ist es aus unserer eigenen Empfindung, daß wir die Menschen nicht auf den Köpfen stehen sehen: wie läßt sich dieser Widerspruch heben? Muß nicht noth-

wendig der Eindruck auf den Seh-Nerven, wenn er zum Gehirn kommt, alles umgekehrt darstellen? Er muß es nicht, sagt Einer, weil er auf seinem Wege zum Gehirn wieder umgekehrt wird. *) Diese Behauptung ist sehr kühn, mit welchem Beweise kann man sie nur einigermaßen annehmlich machen? Zur Durchkreuzung der einzelnen Fibern des Seh-Nervens könnte man allenfalls seine Zuflucht nehmen, wenn man nicht wüßte, daß eine solche Durchkreuzung allen anatomischen Erfahrungen widerspricht. Aber vielleicht ist sie dem menschlichen Auge unsichtbar, diese Durchkreuzung? — Sie sey es immerhin, und denn können wir weder wissen, daß sie da ist, noch daß sie nicht da ist. — Sie muß nothwendig da seyn, weil sich sonst das Phänomen nicht erklären läßt — Ich weiß zwar wohl, daß in unsern Systemen allen manche Sätze blos darum als gültige Sätze stehen, weil wir in der Erklärungs-Noth gerade keine andere schickliche finden konnten; daß der Schluß das ist, so, weil wir es uns nicht anders vorstellen können, bey allen Systematikern für

*) Le Theisme Tom. II. p. 188.

sehr gültig angesehen wird, ob sie gleich ihn in die Logiken aufzunehmen bisher noch Bedenken getragen haben; allein ich weiß auch, daß eben diese Sätze die unsichersten sind, und jenem Sande der arabischen Wüsten gleichen, den ein starker Wind bald hie bald dorthin setzt; daß eben diese Sätze die Schaumblasen sind, die sich die Systematiker einander so lange zublasen, bis sie endlich von dem vielen Blasen zerplatzen. Und da nun dieser Satz weiter keinen Grund für sich hat, als den Ausspruch seines Erfinders: so glaube ich ihn mit Recht in einen Winkel so lange stellen zu können, bis er vielleicht mit beßern Bevestigungen umgeben dereinst wieder hervorgezogen wird.

Wir sehen auch in der That verkehrt, sagt ein Anderer, aber wir betrügen uns nur darin, daß wir recht zu sehen glauben. *) Zwar lautet dies anfangs sehr widersinnig; allein es ist doch nicht so ungereimt, als es scheint. Man höre nur folgendes: ob ein Mensch auf seinem Kopfe oder auf seinen Füßen steht, das beurtheilen wir einzig und allein

*) Nouvelle Theorie de la Vision p. 95. Von Berkeley, wie man sagt.

allein darnach, ob sein Kopf oder seine Füße der Erde am nächsten sind: das Bild im Auge stellt uns den Kopf der Menschen da vor, wo würklich seine Füße sind; allein es stellt uns den Menschen nicht allein vor; sondern es drückt zugleich das Verhältniß des Standes dieses Menschen zur Erde mit aus: folglich kann uns dieses Bild einen Menschen nicht anders als mit den Füßen nach der Erde gekehrt vorstellen, und folglich müßen wir nothwendig urtheilen, daß wir ihn gerade sehen. Diese Erklärung ist in der That sehr sinnreich, so sinnreich, daß man fast bedauern möchte, sie nicht wahr finden zu können. Durch das Auge allein könnten wir in diesem Falle den Betrug nicht entdecken; allein man nehme das Gefühl zu Hülfe, und man wird sehen, daß diese ganze subtile Erklärung wie ein subtiler Dunst verschwindet. Durch das Gefühl kennen wir die Theile unsers eigenen und fremder Körper eben so gut als durch das Auge, und können also auch blos durch das Gefühl von der wahren Stellung der Dinge urtheilen. Wäre nun diese Erklärung richtig: so müßten Gefühl und Gesicht in einem beständigen

Wiederspruche stehen, und dies ist allen Erfahrungen gerade entgegen. Der Verfaßer dieser Erklärung nimmt mit andern Menschen an, daß unser Körper perpendikular auf die Oberfläche der Erdkugel steht: dies vorausgesetzt, sehe ich einen Menschen gegen mir über an; das Bild von ihm stellt sich verkehrt im Auge dar, so daß er dem Auge da die Füße zu haben scheint, wo würklich sein Kopf ist. Nun verschließe ich meine Augen, und betrachte durch das Gefühl diesen Menschen, ich bücke mich an die Erde, fühle seine Füße, und fühle, daß sie auf der Erde ruhen, ich fühle seinen Kopf, und fühle ihn oben; fühle folglich seine Füße und seinen Kopf, da wo ich meine eigene Füße, meinen eigenen Kopf fühle; das ist, ich fühle ihn perpendikular auf der Erdfläche stehend. Das Bild also des stehenden Menschen durch das Gefühl ist gerade dem, das das Auge entwirft, entgegengesetzt. Und doch stimmen beyde überein, wenn ich die Augen wieder eröffne, wenn ich die Hand nach seinem Fuße bringen will, so sehe ich, daß ich sie eben so bewegen muß, wie ich sie bewegte, als ich blos nach dem Gefühle untersuchte. Ein ande-

anderes Beyspiel kann die Sache noch deutlicher machen: gesetzt ich sehe einen Menschen gerade vor mir stehen: so stellt mir das Bild im Auge seine rechte Hand gerade gegen meine rechte, und seine linke gerade gegen meine linke über, vor: da doch nothwendig seine linke gegen meine rechte, und seine rechte gegen meine linke Hand über seyn muß. Nun strecke ich meine rechte in gerader Linie aus, und dies kann ich nach bloßem Gefühl, ohne Beyhülfe des Gefühls thun, ich faße ihn bey der Hand, die gerade gegen meine rechte über ist, und erfahre von ihm, daß dies seine linke ist; ich sehe genau darauf, sehe die gerade Linie meiner Hand, sehe seine gerade gegen über befindliche, sehe, daß auch dies seine linke ist, da ich doch nach der Voraussetzung sehen mußte, daß es seine rechte ist.

Das Bild im Auge ist zwar verkehrt, sagt ein Dritter; aber wir sehen deswegen recht, weil der untere Theil des Auges seine Empfindung auf den obern, und der obere die seinige auf den untern hinzieht, und erläutert diese Versetzung der Empfindung durch das Beyspiel eines Blinden, der mit kreutz-

weis über einander gelegten Stäben fühlt, und den Gegenstand, den er durch den linken Arm empfindet, dennoch an die rechte Seite setzt. *) Was eine Versetzung der Sensation ist, dürfte man wol schwerlich aus den Worten selbst verstehen; also zum Gleichniße; vielleicht giebts da Licht. Der Blinde hält den Stab in der linken Hand nach der rechten Seite, quer hinüber, er stößt damit an einen da befindlichen Körper, und urtheilt, daß dieser Körper nach der rechten Seite liegt, ob er gleich die Empfindung durch den linken Arm bekömmt, und folglich urtheilen mußte, er läge an der linken Seite. Er versetzt also hier die Sensation von der linken auf die rechte Seite; und gerade eben so macht es auch das Auge. Irre ich nicht: so hinkt dies Gleichniß auf mehr als einem Beine. Der Blinde versetzt seine Sensation nicht, es bleibt immer der linke Arm der fühlende, und er glaubt nie mit dem rechten zu fühlen, die Sensation wird also nicht versetzt, sie bleibt wo sie ist. Die Gegenstände, die wir durch den linken Arm empfinden, setzen wir nicht auch

auf

*) Voltaire Philosophie de Newton p. 72.

auf die linke Seite des Körpers, weil uns unser Gefühl hinlänglich lehrt, daß wir den linken Arm sehr gut nach der rechten Seite unsers Körpers bewegen, und dadurch auch das empfinden können, was an der rechten Seite liegt. Folglich gründet sich dies Gleichniß auch noch auf die falsche Voraussetzung, daß wir den Gegenständen außer uns da ihren Platz anweisen, wo die sie fühlende Hand oder Seite liegt. Nur denn ließe sich durch diese Vergleichung etwas erläutern, wenn wir allemahl das, was uns an der linken Seite des Körpers berührt, auch als links gelegen empfänden.

Alle Lehrer der Optik, spricht der Herr von Voltaire, sagen so; ich wundere mich, wie sie alle etwas so läppisches sagen können, schlage den Deskartes nach, und finde, nicht daß er dies auch sagt, sondern daß Voltaire ihm oder seinen Nachfolgern etwas nachspricht, das er nicht verstanden hätte. Man höre folgendes Raisonnement des Deskartes, und urtheile: die Lage der Dinge außer uns beurtheilen wir nicht nach irgend einem Bilde, sondern blos nach dem Verhältniße gewißer Theile des Gehirns zu den äusern

äusern Gegenständen: die Lage dieser Gehirn-Theilchen benachrichtigt uns zuerst von den Theilen unsers eigenen Körpers, die jedesmahl eine Veränderung leiden, und durch die Kenntniß dieser veränderten Theile erkennen wir hernach auch die Lage der äusern Gegenstände. Man setze einen Blinden, der seinen Stab in der rechten Hand nach der linken zu ausstreckt, und mit diesem Stabe etwas berührt, die Berührung fühlt er in der rechten Hand, und urtheilt dennoch, daß der berührte Gegenstand zur linken liegt, weil die Nerven der rechten Hand durch den Stab alle Berührungen gewahr werden, die in der Direktions-Linie liegen, nach welcher der Stab ausgestreckt ist. Dies auf das Auge angewandt giebt folgende Auflösung unsers Problems: man nehme an, daß gewiße Punkte der Netz-Haut mit gewißen andern Punkten im Gehirn Gemeinschaft haben, daß die Seele nach den Punkten im Gehirn allein von der Lage der Sachen urtheilt: so muß sie nothwendig diejenigen Punkte des Gegenstandes zu oberst sehen, die solche Punkte des Gehirns durch die Augen afficieren, vermittelst welcher sie ur-

theilt,

theilt, daß ein Gegenstand oben, nicht unten ist: so muß sie also die Gegenstände nicht sehen, wenn gleich das Bild im Auge verkehrt ist. *)

Diese Erklärung kommt im Grunde mit der schon angeführten überein, die die Bilder entweder im Gehirn selbst, oder in ihrem Uebergange zum Gehirn wieder umwenden läßt; nun hat ihn Cartesius einen grössern Schein zu geben gesucht. Und dieser Schein, fürchte ich, wird sich in ein bloßes Blendwerk verwandeln, wird genauer betrachtet uns zeigen, daß auch Deskartes nicht recht wußte was er sagen wollte. Die ganze Schwierigkeit dieses Problems besteht in folgendem: das Bild im Auge liegt auf dem Netz-Häutchen verkehrt; von dem Netz-Häutchen geht es durch die Seh-Nerven gerades Weges zu dem gemeinschaftlichen Sensorio, und nun sieht die Seele den Gegenstand nicht verkehrt, sondern aufrecht und gerade; sieht das Bild des Gegenstandes vollkommen in seiner natürlichen Lage. Gleichwohl scheint sie es nothwendig umgekehrt sehen zu müßen, denn man setze, daß ein

*) Cartes. Dioptric. c. 6. §. 9, 10.

ein Mensch auf dem Kopfe stehe; daß er in dieser Stellung seinen ganzen Körper an den unsrigen lege, daß wir endlich die Augen verschloßen haben, und von seiner Stellung nichts wißen; wird uns nicht da unser Gefühl allein sagen, und sagen müßen, daß er verkehrt steht? Gerade eben so verhält sichs auch mit dem Sehen, denn das Sehen geschieht durch das Bild im Auge, und theilt sich der Seele durch eine Art von Gefühl mit; es muß also auch verkehrt gesehen werden. Die Vergleichung des Deskartes erläutert und beweiset hier nichts, denn der Blinde fühlt den Eindruck auf den Stab mit der rechten Hand, und setzt ihn nie auf die linke Seite seines Körpers; und dies müßte er doch thun, wenn das Gleichniß paßen sollte, weil der Eindruck des Kopfes eines gerade stehenden Menschen unten im Auge gemacht, und doch dieser Kopf so gesehen wird, als wäre er oben gemacht worden. Daß aber der Blinde dem ohngeachtet urtheilt, der berührte Gegenstand sey auf der linken Seite gelegen, kommt daher, daß er aus der Erfahrung weiß, der Gegenstand dürfe nicht nothwendig gerade da liegen, wo

der

der Eindruck auf sein Gefühl gemacht wird, er könne seine rechte Hand nach der linken Seite bewegen, und da befindliche Gegenstände berühren. Sollte nun dies Urtheil auch bey dem Auge statt finden: so müßten wir die Lichtstrahlen gleich den Händen von oben nach unten bewegen, und also auch gerade stehende Sachen verkehrt sehen können, so oft es uns gefiele; so müßten wir nicht unmittelbar nach dem Eindrucke auf das Auge von der Stellung der Gegenstände urtheilen; gleich wie wir nicht unmittelbar nach dem Gefühle ihre Lage bestimmen.

Bis jetzt also sehe ich keine Art, dies Problem völlig befriedigend aufzulösen. Vielleicht thut man am besten, wenn man kurtz die Antwort giebt, es ist ein Gesetz der Seele, die Sachen sich gerade ihren Bildern im Auge entgegengesetzt vorzustellen. Zwar ist dies mehr den Knoten zerhauen, als ihn auflösen; allein dies ist doch im Grunde eben die Antwort die wir geben müßen, wenn wir nach der Erklärung unserer übrigen Sensationen gefragt werden. In der Empfindung des Schalles ist nicht die geringste Ent-

pfindung von Vibrationen, in der des Brennens, nicht die geringste Vorstellung von außerordentlich heftig bewegten oder zerrißenen Nerven; und überhaupt ist in den wenigsten Sensationen die geringste Aehnlichkeit mit ihren wirkenden Ursachen. Warum wollen wir, daß dies im Gesichte mehr als in den übrigen Empfindungen seyn soll? Was uns hier am meisten hiezu bewegt, das ist ohne Zweifel, daß wir eben das Bild, welches sich im Auge darstellt, auch in der Empfindung der Seele gegenwärtig haben, und folglich geneigt sind zu glauben, dieses Bild gehe gerades Weges aus dem Auge zur Seele über. Allein auch dies ist sichtbar falsch, in den Seh-Nerven geht nothwendig das Bild verlohren, in dem Eindrucke im Gehirn kann auch das Bild nicht abgezeichnet werden, denn welch ein ungeheures Gehirn müßte das seyn, welches alle die Bilder auf einmahl faßen könnte, die die Ueberschauung einer vor uns liegenden Aussicht uns darstellt? Und wer hat je Bilder im Gehirn abgezeichnet gefunden? Mit einem Worte, von dem Bilde der gesehenen Sachen im Auge dürfen wir nicht auf die

Empfin-

Empfindung der Seele schließen, dies beweiset auch noch das Sehen der —

Entfernung. Die Bilder der Gegenstände sind im Auge, wir müßen also nothwendig alles im Auge sehen, so wie wir den Geschmack auf der Zunge, den Geruch in der Nase fühlen; und doch thun wir dies nicht, doch sehen wir alles außer uns, von unserm Körper entfernt. Woher dies? Von dem Eindrucke, des Lichtes auf das Auge selbst? Unmöglich, auch der berühmte Blinde des Cheselden, sahe in den ersten Zeiten seiner geöffneten Augen, alles in den Augen selbst, er glaubte, daß alles, was er sahe, seine Augen berührte, so wie die Gegenstände des Gefühls die Haut berühren. *) Woher also? Offenbahr von der Beyhülfe des Gefühls; immer würden wir glauben und glauben müßen, daß alles, was wir sehen, im Auge selbst ist, wenn uns nicht das Gefühl lehrte, daß es nicht da ist. Wir greifen nach den gesehenen Bildern, greifen nichts, schließen, daß nichts da ist, und gewöhnen so unser

Auge,

*) Voltaire Philosophie de Newton p. 81.

Auge, die Bilder von sich zu entfernen. Diese Gewohnheit wird endlich so stark, daß wir auch Sensationen, die würklich im Auge sind, und die wir selbst im Auge zu seyn überzeugt sind, doch außer das Auge setzen. Wenn man sich die Augen fest zudrückt, und nun allerley Farben und Funken abwechseln sieht: so sieht man sie außer dem Auge, ob man gleich weiß, daß sie nothwendig im Auge selbst seyn müßen.

Wir sehen nicht nur die Gegenstände von uns entfernt, sondern wir sehen auch die Größe dieser Entfernung; ob es gleich gewißer als gewiß ist, daß die Entfernung nichts sichtbares ist, weil sie nichts körperliches ist. Den Maaßstab dieser Entfernung haben die Mathematiker durch gewiße Winkel auf folgende Art anzugeben, und zugleich zu erklären sich bemühet. Wir richten beyde Augen auf den entfernten Gegenstand, und da die geraden Linien von jedem Auge in einen Punkt bey dem Gegenstande sich in einen Winkel vereinigen: so bestimmen wir die Entfernung durch die Größe dieses Winkels. *) Wie aber wenn ein Mensch nur ein

*) Cartes. Dioptric. cap. 6. §. 13.

ein Auge hat? Kann denn der die Entfernung auch noch beurtheilen? — Er drehet sein Auge erst nach einer Ecke des entfernten Gegenstandes, dann nach der andern, und bestimmt dadurch die Gröſse des Winkels *) — Wie aber wenn ich unvermerkt diesen Gegenstand wegnehme, und einen kleinen unterschiebe, der in derselben Entfernung einen kleinern Winkel macht? Oder einen gröſsern, der in derselben Entfernung einen gröſsern Winkel macht? Wird denn nicht der erste entfernter, der letzte näher scheinen müſsen, als jener war? — Ohne Zweifel, aber aus der bekannten Gröſse urtheilt man von der Entfernung. — Und die Gröſse, wornach miſst man die aus? — Nach eben dem Seh-Winkel — Wie aber wenn ich nun einen groſsen Gegenstand so weit von mir stelle, daſs er eben den Seh-Winkel macht, den ein kleinerer in geringerer Entfernung macht? Werde ich sie da nicht für gleich groſs halten? — Nein, weil die Gröſse nach der Entfernung bestimmt wird — So wird denn also die Entfer-

 nung

*) Cartes. Dioptric. c. 6. §. 17.

nung durch die Größe, und die Größe durch die Entfernung bestimmt, welch ein Zirkel!

Hierzu setzt Berkeley noch folgende Gründe: die Winkel und Linien, nach welchen wir die Entfernung, der Behauptung der Mathematiker zufolge, beurtheilen sollen, sehen wir nicht, wie können wir denn nach ihnen urtheilen? Sie sind offenbahr nichts als Erdichtungen der Mathematiker, um ihre Demonstrationen dadurch sinnlich zu machen, in der Natur giebt es keine solche Seh-Winkel und Seh-Linien: weil man sie nicht sieht, weil man bey Untersuchung der Entfernungen an keine Winkel und keine Linien denkt. Ja wenn wir die Lichtstrahlen selbst deutlich sähen, wenn von dem einen Ende des Gegenstandes einer, von dem andern ein anderer Lichtstrahl sichtbar in unser Auge fiele, denn könnten wir allenfalls nach solchen gesehenen Linien und Winkeln uns richten; da aber dies nicht ist; da wir von Natur nicht einmahl wißen, ob es solche Linien giebt, wenn es uns nicht die Optik vorher beybringt: so ist unleugbar, daß sie in das Urtheil über Entfernungen keinen

Einfluß

Einfluß haben. *) Vielleicht aber haben sie ihn, ohne daß wir es wißen? Vielleicht urtheilen wir nach dunkeln Ideen? — Mit euren ewigen Dunkelheiten! Es wäre würklich sonderbar, daß wir in der That gelehrter und geschickter wären, als wir selbst einmahl wißen; sonderbar, daß wir große nie gesehene Schätze der Weisheit in uns verschloßen hielten! Doch hievon unten ein mehreres — Jetzt will ich einmahl die dunkeln Ideen, hinter die man sehr oft die Dunkelheiten seines eigenen Kopfes versteckt, um seinen eigenen Mangel an Einsicht auf eine feine Art auf die Rechnung der Natur zu schreiben, auf einen Augenblick annehmen; und auch denn, sage ich, läßt sich dadurch nichts aufhellen. Sollen wir nach der Größe der Augenwinkel die Entfernungen und Größen der Körper beurtheilen: so müßen wir alle entweder eine natürliche oder eine erworbene Kenntniß von der Größe der Winkel haben. Wo aber steckt die? Ein Landmann, der von der Größe der Winkel nichts weiß, der nicht einmahl weiß, daß es Winkel giebt, unterscheidet doch die Ent-

*) Nouvelle Theorie de la Vision p. 7, 8.

fernungen und Größen der Körper; Kinder, die auf dem Papiere größere Winkel von kleinern zu unterscheiden Mühe haben, urtheilen von Entfernungen und Größen richtig. Gesetzt aber auch diese urtheilten noch nach dunkeln Begriffen: so ist es überhaupt unmöglich, aus der Größe des Seh-Winkels die Größe und Entfernung eines Körpers zu erkennen. Winkel haben selbst eine Größe, und diese Größe wird durch die Entfernung ihrer Schenkel von einander bestimmt: heißt das also nicht Größe durch Größe, Entfernung durch Entfernung sehen? Wodurch sieht man denn die Größe des Winkels? — Durch die Entfernung seiner Schenkel — und die Entfernung der Schenkel? — Hier sind wir am Ende, und müßen folglich gestehen, daß die Größe des Winkels an sich durch das Auge nicht erkannt werden kann.

Da also der Seh-Winkel für sich die Entfernung nicht bestimmen kann, was ist es denn, das uns dies beurtheilen hilft? Berkeley schlägt dazu verschiedene Kriteria vor, die aber alle beweisen, daß er in der Errichtung eines neuen Systems nicht so glücklich war, als in der Zerstöhrung eines

alten.

alten. Die Stellung der Augen, sagt er, ist ein Mittel, die Entfernung zu erkennen, denn wir entfernen beyde Augäpfel von einander, wenn wir einen nahen, und nähern sie einander, wenn wir einen fernen Gegenstand sehen wollen. *) Dies wäre etwas gesagt, wenn es keine einäugige gäbe, die dem ohngeachtet von der Entfernung sehr gut urtheilen. Die Dunkelheit und Deutlichkeit des Bildes, sagt er zweytens, hilft uns die Entfernungen unterscheiden, denn Sachen, die sehr entfernt sind, entwerfen ein dunkeles Bild, welches immer heller wird, je mehr sich die Sache nähert, und endlich wieder in Dunkelheit übergeht, wenn sie gantz nahe vor das Auge gebracht wird. **) Dies hatte schon vor ihm Cartesius gelehrt, ***) und auch der hatte nicht gesehen, daß wir nach diesen Kennzeichen sehr nahe und sehr entfernte Gegenstände gleich entfernt sehen müßen, weil sie in beyden Fällen ein gleich dunkles Bild in das Auge

 wer-

*) Nouvelle Theorie de la Vision p. 9.

**) Ebendas. p. 12.

***) Cartes. Dioptric. cap. 6. §. 14.

werfen. Und gesetzt auch dies wäre nicht: so kann doch dies allein kein Kriterium der Entfernung seyn; woher wißen wir denn, daß nahe Gegenstände deutlich, entfernte dunkel gesehen werden? Nicht wahr aus den Erfahrungen, über ihre Entfernung? Also um die Entfernung zu erkennen, müßen wir auf die Dunkelheit und Deutlichkeit des Bildes sehen, und um diese Dunkelheit auf die Entfernung anwenden zu können, müssen wir schon die Entfernung kennen? Das heißt, sich in einem ewigen Kreise herumdrehen. Die Anstrengung des Auges, fährt er drittens fort, hilft uns von der Entfernung urtheilen, denn wir müßen unser Auge sehr anstrengen, wenn wir etwas in der Ferne erkennen wollen. *) Auch dies hatte schon vor ihm Cartesius gesagt, **) und noch deutlicher als er dadurch bestimmt, daß sich der Stern im Auge verengert oder erweitert, je nachdem wir auf etwas in der Ferne scharf, oder in der Nähe nicht scharf sehen wollen. Beyde bemerkten wieder nicht, daß

*) Nouvelle Theorie de la Vision p. 14.

**) Cartes. Dioptric. cap. 6. §. 11.

daß auch dies allein keine Entfernung bestimmen helfen kann, denn um zu wißen, daß ein Körper, der mit großer Anstrengung beschaut werden muß, um deutlich gesehen zu werden, entfernt liegt, muß man schon wißen, daß er entfernt ist. Beyde hatten nicht bemerkt, daß wir nach diesem Kriterio kleine sehr nahe Körper eben so entfernt sehen müßen, als entfernte sehr große, weil in beyden Fällen gleiche Anstrengung des Auges erfordert wird. Cartesius giebt noch ein viertes Kriterium an, welches von der schon vorher bekannten Größe der Körper hergenommen ist, und sich auf die Erfahrung gründet, daß die Körper nach Verhältniß ihrer wachsenden Entfernung an scheinbarer Größe abnehmen. *) Allein auch dies hält eben so wenig Probe als die vorhergehenden. Um das Maaß der Entfernung aus dem Maaße der abnehmenden Größe bestimmen zu können, muß man schon die Entfernung aus andern Gründen angeben können.

Wenn also diese Merkmahle nicht Probe halten, welches sind die wahren? Keine an-

*) Cartes. Dioptric. cap. 6. §. 15.

dere können es seyn als solche, die ursprünglich aus dem Gefühle hergenommen sind, und sich auf das Gefühl gründen. Daß das Auge für sich allein nicht von Entfernungen urtheilen kann, ist aus dem gesagten klar, und folglich ist es auch klar, daß das Auge hier von dem Gefühl geleitet wird, weil kein anderer Sinn als dieser ursprünglich von Entfernungen urtheilen kann. Die Vergleichung des Gesichtes mit dem Gefühle aber giebt uns mehrere Kriteria der Entfernungen, die aber alle für verschiedene Fälle sind; zuerst will ich das erste und ursprüngliche aufsuchen, von welchem alle übrigen nur Abänderungen sind.

Durch das Gefühl vor sich allein können wir bestimmen, nicht nur daß ein Körper von dem unsrigen entfernt ist, sondern auch wie weit er es ist, vorausgesetzt, daß diese Entfernung nicht ganz außer den Punkten liegt, die wir mit bloßen, oder auch mit bewaffneten Händen erreichen können. Durch bloße Hände sind wir im Stande anzugeben, ob ein anderer Körper eine Spanne, einen halben oder ganzen Arm lang von dem unsrigen liegt; durch bewaffnete, ob er ei-

nen

nen oder mehrere Faden entfernt ist, wenn wir einen nach der Länge unserer Arme, oder Spanne ausgemeßenen Stab in die Hand nehmen. Diese Ausmeßung kann auch ein Blindgebohrner gebrauchen; ein Sehender hat noch eine andere, weiter reichende, und das ist die der Schritte, wodurch er Entfernungen von größerer Länge als jene ersten ausmeßen kann. Dies auf das Auge angewandt giebt folgende Theorie: zuerst lernt das Auge vom Gefühle die Gegenstände von sich entfernt sehen; dann werden die Entfernungen nahe gelegener Gegenstände, durch Spannen, und andere kleinere Maaße vermittelst des Gefühles festgesetzt. Hiedurch prägen sich Bilder von Entfernungen und Längen der Einbildungskraft ein, deren Anwendung auf einzelne Fälle durch gewiße unbeweglich stehende Körper erleichtert wird. Gesetzt ein Blindgebohrner erlangt sein Gesicht, er sitzt auf seinem Stuhle, an seinem Tische, durch das Gefühl mißt er die Längen und Breiten beyder Körper aus; nun sieht er verschiedenes auf seinem Tische in verschiedener Entfernung liegen, also sieht er zuerst auf das Ende des Tisches, welches

er am nächsten bey sich durch das Gefühl gefunden hat, von diesem Punkte geht er aus, und schätzt das am nächsten, was diesem Ende nahe steht; zwischen diesen und den übrigen Dingen sieht er leere Zwischenräume, und rechnet folglich alles das entfernter, was hinter die zuerst festgesetzten Körper befindlich ist. Die kleinen zuerst gesammleten Ideen von Distanzen werden durch Erfahrung nach und nach erweitert, und man lernt sich auch Bilder von Längen, die Ellen und mehrere Schritte faßen, der Imagination einprägen. Durch diese bestimmt man alsdenn, ob ein Gegenstand zehn, zwanzig und mehrere Schritte entfernt ist, auf eine der vorigen ähnliche Art, das ist, man sieht zuerst auf die zunächst liegenden Gegenstände, stellt die andern in Gedanken in eine Linie mit diesen, oder stellt das Auge so, daß sie in einer Linie erscheinen; und dann geht man von dem nächsten zu dem entferntern, vermittelst der bemerkten Zwischenräume, sieht folglich einen Gegenstand entfernter als den andern. Diesem Raisonnement kommt auch die Erfahrung zu Hülfe; sie sagt uns, daß Leute, die viel

mit

mit Längen-Maaßen umgehen, aus dem bloßen Anblicke eines Stück Tuches urtheilen, wie viel Ellen es lang seyn muß; sie sagt uns, daß Leute, die oft Entfernungen nach Schritten oder Ruthen ausmeßen, sogleich aus dem Anschauen einer Distantz die Anzahl ihrer Schritte oder Ruthen richtig bestimmen; sie sagt uns endlich, daß die Richtigkeit unsers eigenen Augen-Maaßes blos von der größern oder kleinern Aufmerksamkeit abhängt, mit der wir Entfernungen gegen einander halten. Dies alles zeigt offenbahr, daß wir durch Uebung Bilder von Entfernungen der Einbildungskraft einprägen, durch die wir hernach jede Entfernungen in Gedanken auszumeßen im Stande sind.

Ein anderes, aber zusammengesetzteres Kriterium der Entfernung wird von der Größe der Körper hergenommen; nur nicht so hergenommen, wie es Berkeley und Deskartes vorgestellt haben. Wir drücken nemlich das Bild der Größen verschiedener Körper unserer Einbildungskraft ein, wie dies zugeht, wird gleich unten erklärt werden. Eben diese Gegenstände nun sehen wir hernach

nach in einiger Entfernung von uns, sehen sie kleiner als sie seyn müßen, nähern uns ihnen; sehen sie dadurch allmählig größer, und folgern also die Entfernung aus der scheinbaren Größe. Doch dies Kennzeichen ist von wenigem Nutzen, und wird nicht sehr oft gebraucht, weil es sehr betrügerisch ist. Ein uns bekannter Gegenstand wird in der Ferne selten so klein gesehen, als er nach Verhältniß der Entfernung gesehen werden mußte. Ein hundert Schritte von uns stehender Mensch muß uns kleiner scheinen, als einer der nur funfzig entfernt ist, und doch sehen wir beyde gleich groß, so bald wir vorher wißen, daß sie es würklich sind.

Ein drittes Merkmahl wird aus der Dunkelheit des Bildes einer bekannten Sache, verbunden mit einer gewißen Anstrengung der Augen, hergeleitet. Eine bekannte Sache, die wir sonst hell sahen, sehen wir in größerer Entfernung dunkel, wir strengen die Augen auf eine gewiße Art an, die sich leichter empfinden als beschreiben läßt, um ihn so deutlich wie sonst zu sehen; und richten nicht viel aus. Wir nähern uns ihm, und finden, daß durch die Annähe-

rung

rung das Bild mehr Deutlichkeit bekömmt; sammlen uns Beobachtungen über das Ab- und Zunehmen der Dunkelheit, und beurtheilen nach ihnen die Entfernung schon vorher bekannter Gegenstände. In gar zu großer Nähe wird gleichfalls eine Sache dunkel gesehen, aber denn ermüdet sie das Auge, und macht es stumpf. Durch diese Ermüdung unterscheiden wir folglich gar zu nahe dunkle Bilder, von gar zu fernen dunkeln. Dieses Merkmahl gewinnt noch mehr Zuverläßigkeit und Brauchbarkeit dadurch, daß wir nach mancherley Beobachtungen endlich den Stand-Punkt bestimmen lernen, aus welchem wir die uns bekannten Dinge am deutlichsten sehen können, daß wir folglich die Entfernung aller uns nicht fremden Gegenstände, aus der bloßen Deutlichkeit ihrer Bilder erkennen.

Die Bilder im Auge sind klein, und doch sehen wir die Gegenstände viele tausendmahl größer als sie; der ganze eigentlich empfindende Theil des Auges ist klein, und doch empfinden wir durch ihn auf einmahl Gegenden und Landschaften, die viele Millionen mahl größer sind als er. Wie können

so viele Bilder in einen so engen Raum zusammengedränget, wie so kleine Abdrücke die Gegenstände so groß sehen laßen? Dies wäre unmöglich, wenn nicht die Bilder im Auge ohngefähr eben das Verhältniß zu den durch sie erregten Vorstellungen hätten, das Worte zu den durch sie bezeichneten Ideen haben; das ist, wenn die Bilder nicht blos Zeichen und Veranlaßungen von Ideen, nicht aber unmittelbar Ideen selbst wären, oder unmittelbar zu Vorstellungen würden. Wenn man also frägt wie es kömmt, daß wir aus so kleinen Bildern im Auge so große Vorstellungen in der Seele entwerfen; so muß darauf ohngefähr so geantwortet werden: die Bilder stellen uns die beyden äusersten Enden der Gegenstände vor; und eben diese erkennen wir auch durch das Gefühl. Durch das Gefühl meßen wir die Entfernung dieser beyden äusersten Enden mit Spannen, Längen der Arme, mit einem Worte, durch das Gefühl bestimmen wir das Verhältniß der Größe anderer Körper zu der Größe des unsrigen. Hiedurch nun prägen wir der Imagination Vorstellungen von Größen ein, und diese Vorstellungen vergleichen wir mit

den Bildern im Auge. Dadurch erhalten wir vermittelst vieler Uebung und langer Gewohnheit die Fertigkeit, diese der Einbildungskraft eingedrückten Bilder allemahl an die Stelle der Bilder im Auge zu setzen, und so die Sache größer zu sehen, als sie nach dem bloßen Eindrucke des Bildes gesehen werden könnten.

Dieser Erklärung, kann man sagen, fehlen zur völligen Gewißheit die Beweise zweener Haupt-Punkte, des einen, daß die Imagination die Sensationen verbeßert, des andern, daß wir ursprünglich die Sachen so klein sehen, als sie sich im Auge abbilden — Der erste Punkt, antworte ich, ist durch Erfahrungen ausgemacht, wie gleich erhellen wird, und kann auch daraus bewiesen werden, daß der Blinde des Cheselden anfangs von den Größen sehr unrichtig urtheilte. *) Wie hätte er dies gekonnt, wenn ihm sein Auge für sich, und die Seh-Winkel von Natur die Größen anzeigten? Wie nicht begreifen können, daß das Gesicht ihm die Ideegäbe;

*) Voltaire Philosophie de Newton p. 81.

gäbe, daß sein Haus größer sey als sein Zimmer, wenn er dies unmittelbar aus dem bloßen Anschauen gelernt hätte? Er mußte also erst die Empfindungen des Auges durch die des Gefühls berichtigen, ehe er die Größen genau sehen lernte. Der andere Punkt hat zwar bis jetzt, so viel ich weiß, noch keine Erfahrung für sich, aber auch noch keine wider sich, und es hindert uns also nichts, ihn einzuräumen — Er hat keine für sich, folglich ist er blos Voraussetzung — Immerhin, und für etwas mehr gebe ich ihn auch nicht aus, zufrieden, wenn er künftig einmahl einem Artzte wie Cheselden einen Wink giebt, auf ihn in zu machenden Versuchen zu achten. Hätte Cheselden seinen Blinden gefragt, wie groß er die Gegenstände sähe; oder hätte er, wenn er es vielleicht gewußt hat, dies aufgezeichnet: so hätte er uns einen großen Dienst dadurch gethan: so hätte er uns ein bestimmtes Faktum geliefert, nach dem wir unsere Erklärungen in dieser dunkeln Materie richten könnten.

Einerley Körper erscheint uns in verschiedenen Entfernungen nicht immer gleich groß,

woher dies? Von der Verschiedenheit des Seh-Winkels, sagt man; und hat Recht, wenn man als Mathematiker die scheinbare Größe berechnen; Unrecht aber, wenn man als Philosoph die Ursache dieser Erscheinung angeben will. Daß wir nicht nach Winkeln urtheilen, ist schon mehrmahls gesagt, und wie ich mir schmeichele, hinlänglich bewiesen worden, und folglich ist dies nicht Ursache; es ist aber Begleitung, nothwendige Folge der Ursache, und folglich kann es zur Berechnung der scheinbaren Größe sehr gut gebraucht werden. Welches ist sie denn nun diese Ursache, wenn es nicht der Seh-Winkel ist? Nichts anders als das Bild selbst, denn nur durch das Bild sehen wir. Je weiter sich ein Körper vom Auge entfernt, desto spitziger wird der Winkel, den die von seinen beyden äusersten Enden in das Auge fallenden Linien machen, folglich desto kleiner auch das Bild, folglich desto kleiner auch die scheinbare Größe.

So müßen wir also einen Gegenstand, wenn er sich noch einmahl so weit entfernt, auch noch einmahl so klein sehen; ein Mensch, der 400 Schritte von uns steht, muß uns

noch einmahl so klein scheinen, als eben derselbe in der Entfernung von 50 Schritten. Und gleichwahl ist dies nicht, gleichwohl sehen wir ihn, wo nicht vollkommen, doch beynahe eben so groß in der einen als in der andern Entfernung! Wie reimen sich diese Widersprüche? Beweisen sie nicht, daß die oben angezeigte Regel falsch ist? — Das nun wol nicht, aber das, daß diese Regel Ausnahmen leidet, daß noch andere Ursachen eintreten, die die Vorstellung der scheinbaren Größe verändern; daß wir noch andere Kriteria haben, nach welcher wir die Größe entfernter Gegenstände beurtheilen.

Und diese Kriterien sind, die Entfernung zusammengenommen mit der bekannten Größe der Gegenstände. *) Wir sehen in der Entfernung eine menschliche Figur, und wißen nicht ob es ein Erwachsener oder ein Kind ist, und sehen diese Figur klein; wir sehen in eben der Entfernung eine menschliche Figur, und wißen, daß es ein Erwachsener ist, und sehen sie groß. Desagüliers bewies dies durch folgenden Versuch: er setzte zwey Lichter von gleicher Höhe und Stär-

*) Cartes. Dioptric. cap. 6. §. 16.

Stärke, eins noch einmahl so weit als das andere von dem Auge des Zuschauers; und der Zuschauer erklärte beyde für gleich groß, weil er wußte, daß ihre Größe würklich einerley, nur die Entfernung verschieden war. Hätte er blos nach der Entfernung geurtheilt: so hätte ihm eins größer als das andere scheinen müßen; er urtheilte also nach der vorher bekannten Größe; und die seiner Imagination davon vorschwebende Idee veränderte die Sensation. Um sich hiervon zu überzeugen, ließ Desagûliers den Zuschauer die Augen auf einige Minuten verschließen, und setzte unterdeßen ein nur halb so hohes Licht, in dieselbe Linie, nahe bey dem erstern großen. Nun ließ er ihn wieder hinsehen, und er sahe das halb so kleine Licht eben so groß, als das weggenommene größere, weil er noch die vorigen Lichter zu sehen glaubte, und sie in eben derselben Entfernung von einander zu sehen glaubte. *) Offenbahr setzte hier wieder die Einbildungskraft die Idee von der vorigen Größe an die Stelle der Empfindung des kleinern Lichtes; offenbahr also ist sie es, die unsere Sensation

*) Hamburgisches Magazin Tom. IV. p. 320.

von den Größen der Körper modificiert und verfälscht.

Hieraus läßt sich nun die bekannte, und unter den Philosophen durch ihre Streitigkeiten berühmte Erscheinung erklären, woher es kommt, daß der aufgehende Mond uns größer scheint, als wenn er hoch am Himmel da steht. Hieraus würden auch alle sie einstimmig erklärt haben, wenn nicht einige Sonderlinge die Wahrheit entweder nicht hätten sehen können, oder aus Hypothesensucht nicht hätten sehen wollen. Der Dunstkreis der Erde verursacht durch die Strahlenbrechung dies Phänomen, hatten einige gesagt, und aus Gassendi, Hobbes hatten den Ungrund dieser Behauptung dargethan. Die Dünste, hatten sie gesagt, verursachen keine Strahlenbrechung, denn ihre Theilchen machen kein Continuum aus, und das müßen alle Körper, die die Strahlen brechen sollen. *) Sie hätten noch hinzusetzen können, daß wir sehr oft die Sonne oder den Mond durch dicken Nebel scheinen, und sie doch nicht größer sehen, als ohne Nebel bey heiterm Him-

*) Hobbes de Homme cap. 7. §. 7.

Himmel; daß also die Dünste hier gar keinen Einfluß haben. Dem allem ungeachtet blieb doch Berkeley bey der alten Meynung, die er aber auf eine andere Art aufstutzte, um sie jenen Einwürfen unzugänglich zu machen. Nicht die Strahlenbrechung, sondern die Auffangung der Strahlen durch die Dünste, sagte er, macht uns den Mond größer scheinen; weil dadurch das Bild im Auge dunkler, und durch die Dunkelheit größer gemacht wird. *) Die Erfahrung, daß uns Dinge, die wir in der Dämmerung, oder bey schwachem Lichte sehen, größer scheinen, wollte er auch hier anwenden, war aber in dieser Anwendung sehr unglücklich, oder sehr unvorsichtig. Denn so müßten uns auch Sonne und Mond, durch Nebel oder durch ein angeschwärztes Glas gesehen, größer scheinen, als sonst.

Die Ursache dieses Phänomens liegt also blos in dem Einfluße, den die Idee der Entfernung auf das Sehen hat; aber wie liegt sie darin? So daß diese Entfernung würklich größer ist, und würklich größer gesehen wird; aber so, daß sie es uns nur zu seyn

 scheint?

*) Nouvelle Theorie de la Vision p. 55.

scheint? Das erste nahm Hobbes an, und verfehlte die Wahrheit nur um einige Schritte. Das Auge, sagte er, befindet sich nicht im Mittelpunkte, sondern auf der Oberfläche der Erdkugel; nun aber ist die Erde rund, und folglich ist die Entfernung von ihrer Oberfläche nach dem niedrigsten Punkte des Gesichts-Kreises größer, als die von der Oberfläche nach dem Scheitel-Punkte, diese größere Entfernung giebt einen größern Seh-Winkel, und der größere Seh-Winkel ein größeres Bild. *) So viel Sätze: so viel Fehler. Der Mond bewegt sich in einem Kreise um die Erde, und folglich ist er von ihr gleich weit an allen ihren Punkten entfernt. Die größere Entfernung giebt einen kleinern Seh-Winkel, und also auch ein kleineres Bild. Was Hobbes bey diesen Sätzen gedacht hat, kann ich nicht einsehen, wahrscheinlich glaubte er mehr dabey zu denken, als sich würklich dabey denken läßt. Und dies ist in der Hitze des Nachdenkens nicht selten; schon Montagne bemerkt, daß der Seelen-Blick allemahl um so viel mehr verdunkelt wird, je mehr

*) Hobbes de Hom. cap. 3. §. 7.

mehr man ihn mit Gewalt auf einen Punkt heftet. Dies, glaube ich, begegnet jedem, der mit großer Anstrengung über Sachen nachdenkt, wovon er keine deutlichen Begriffe hat; da wir uns in solchen Fällen fest vorgesetzt haben, nicht eher aufzuhören, bis wir die Auflösung der Schwierigkeiten gefunden haben: so machen wir in der Hitze ein quid pro quo, und setzen leere Worte an die Stelle der Begriffe.

Das letzte, nemlich daß uns die Entfernung nur größer zu seyn scheint, haben Mallebranche, und mit ihm die besten Optiker und Philosophen angenommen. Wie uns einerley Entfernung größer und kleiner scheinen kann, läßt sich aus dem vorhergehenden leicht ableiten; wenn man sich nur an den Satz erinnert, daß die Größe der Entfernung durch die Menge hinter einander stehender Körper bestimmt wird, deren einzelne Zwischen-Räume wir sehen. Gesetzt es stehen eine Reihe Säulen 50 Schritte von mir in gleichen Entfernungen von einander, und ich sehe diese von der Seite an; so werden mir ihre Zwischen-Räume klein, und also auch der ganze Platz, den sie ein-

nehmen, klein scheinen, weil ich von der Seite die Entfernung einer Säule von der andern nicht genau ins Auge faßen kann. Gesetzt ich sehe eben diese Säulen von vorne: so werden mir ihre Zwischen-Räume größer, folglich auch der Platz, den sie einnehmen, größer scheinen, weil ich so die Entfernung jeder Säule von der andern deutlicher ins Auge faßen, und sie in ihrer völligen Größe sehen kann. Also kann einerley Entfernung oder Raum dadurch dem Auge verkleinert werden, daß man ihm seine einzelnen Abtheilungen entzieht: man setze einen Kirchthurm hinter eine hohe Mauer, er wird nahe an ihr, und auch dem Auge nahe zu seyn scheinen. Im Gegentheil kann einerley Raum blos dadurch dem Auge größer gemacht werden, daß man ihn mit mehreren Gegenständen in gewißen Entfernungen anfüllt; man sehe eben diesen Kirchthurm und eben diese Mauer von einer Seite, wo die zwischen ihnen liegenden Häuser, Gärten, Gaßen in die Augen fallen, und er wird weiter von der Mauer, auch weiter vom Auge entfernt zu seyn scheinen, als er es würklich ist. Dies nun auf den jetzigen

Fall vom aufgehenden Monde angewandt, giebt folgenden Haupt-Satz: er muß uns weiter entfernt scheinen, als wenn er hoch oben am Himmel steht; weil wir an der Fläche der Erde hin, Felder, Häuser, Wälder, zwischen ihm und uns erblicken, und dadurch die Entfernung von uns genauer bestimmen; als wenn er oben steht, wo zwischen ihm und uns nicht der geringste sichtbare Gegenstand vorkömmt, und wo folglich die Idee der Entfernung in der Imagination verkleinert wird. Dieser Satz verglichen mit dem, daß die Idee der Entfernung die Idee des gesehenen Gegenstandes vergrößert; giebt die Folge, daß uns der aufgehende Mond aus keinen andern als perspektivischen Gründen größer als der schon lange aufgegangene scheinen muß. *)

Endlich giebt uns das Gesicht auch noch Ideen von der Bewegung, und auch diese würde es uns nicht geben, wenn wir nicht das Gefühl dabey zu Hülfe nähmen. Daß sich ein Körper bewegt, können wir nicht anders sehen, als dadurch, daß sich sein Bild

*) Mallebranche de la Recherche de la Verité Liv. I. chap. 7, 9.

Bild im Auge bewegt. Zwar sagt Hobbes, daß wir die Bewegung anderer Körper aus der Bewegung unserer Augen-Axe beym Ansehen gewahr werden: *) allein er sagt auch hier etwas, das er nicht genau untersucht hatte. Die Bewegung unserer Augen-Axe fühlen wir nicht allemahl, vornemlich nicht, wenn sie sehr langsam ist, und wenn wir auf die gesehenen Dinge unsere ganze Aufmerksamkeit gerichtet haben. Und wenn wir sie auch allemahl fühlten: so würde sie uns doch nicht allemahl zum Kriterio der Bewegung dienen können, weil es manche so langsame Bewegungen giebt, daß wir sie mit unveränderter Augen-Axe sehen, mit veränderter nicht sehen können. Dergleichen ist z. B. die Bewegung der Infusions-Thierchen unter dem Mikroskopio. Nun können sich die Bilder im Auge auf zwiefache Art bewegen, entweder wenn ihre Gegenstände von der Stelle rücken, oder wenn das Auge selbst seinen Platz verläßt. In beyden Fällen sehen wir Bewegung, um also zu entscheiden, ob die gesehene Bewegung der Gegenstände, oder unsere eigene

ist,

*) Hobbes de Hom. cap. 2.

ist, muß aus dem Gefühle entschieden werden, ob wir selbst in jedem Falle uns bewegen, oder nicht. Daraus nemlich, daß wir fühlen, wir bewegen uns jetzt nicht, folgern wir, daß die Bewegung der Bilder im Auge von der Bewegung der äusern Gegenstände selbst entstehen muß.

Hieraus nun erklärt es sich, woher es kommt, daß wir manchen Dingen Bewegung zuschreiben, die würklich keine haben, daß wir z. B. die Sonne auf und niedergehen sehen, und diese Bewegung der Sonne selbst zuschreiben, daß wir das Ufer sich bewegen sehen, wenn wir selbst in einem Schiffe schnell uns vorüber bewegen. Da wir in beyden, und mehreren ähnlichen Fällen an uns selbst keine Bewegung fühlen; so folgern wir daraus, daß die Gegenstände selbst sich bewegen müßen.

Aber auch denn, wenn wir selbst wißen und fühlen, daß wir uns bewegen, schreiben wir noch oft unsere eigene Bewegung den Gegenständen zu. Man fährt auf einem Wagen schnell dahin, und sieht die Bäume, die Häuser sich bewegen; man sieht aus dem Fenster auf ein etwas entferntes Haus, unter-

unterdeßen daß man den Kopf vor und rückwärts bewegt, und sieht nicht sich selbst, sondern jenes Haus sich bewegen: wie reimt sich dies zu der eben gegebenen Erklärung? Zeigt es nicht offenbahr, daß das Gefühl hier entweder gar keinen oder doch einen sehr geringen Einfluß hat? Das nun eben nicht; aber das, daß wir uns nicht gewöhnt haben, alle Irrthümer des Auges durch das Gefühl zu berichtigen. Dadurch, daß wir unsere meisten Bewegungen gehend machen, gewöhnen wir das Auge, die hiedurch verursachte Bewegung der Bilder nicht in die Gegenstände, sondern in uns selbst zu setzen. Wenn hingegen die Bilder sich mit einer großen Schnelligkeit und Gleichförmigkeit im Auge bewegen: so sind wir allemahl geneigt, ihre Bewegung auf Rechnung der Gegenstände zu schreiben, theils weil diese Art der Bewegung uns weniger gewöhnlich, und theils auch, weil sie derjenigen vollkommen ähnlich ist, die die Bilder machen, wenn wir die Bewegung den Gegenständen selbst zuschreiben. Die Empfindung im Auge ist in beyden Fällen völlig einerley. Das Bild einer Kugel bewegt sich auf einerley

Art

Art im Auge, wenn wir still stehen, und die Kugel fortgestoßen wird, und wenn die Kugel ruhet, und unser Auge auf eben die einförmige Art von der Stelle gerückt wird, wie es bey der bewegten Kugel geschehen mußte.

Es giebt noch eine andere Art des Irrthums der Augen, da wir die Gegenstände sich bewegen sehen, ohne daß weder sie, noch die Augen bewegt werden. Schwindel, Trunkenheit, und andere ähnliche Zufälle geben Beyspiele dazu. Woher denn dies? Nirgends anders, als aus gewißen innern Bewegungen im Gehirn, durch welche der Seh-Nerve und die Netz-Haut eben die Veränderungen leiden, die sie bey einer würklichen Bewegung der Gegenstände erfahren mußten. Worin aber eigentlich diese Veränderung besteht, wißen wir eben so wenig, als wir die Art aller übrigen Gehirn-Veränderungen kennen.

Die beyden Contraria, sehr geschwinde, und sehr langsame Bewegung haben das mit einander gemein, daß sie beyde nicht gesehen werden können. Die Bewegung des Minuten-Zeigers auf einer Taschen-Uhr, und die

die einer abgeschoßenen Kugel laßen sich nicht sehen. Nicht die erste, weil der Raum, den der Zeiger in jeden Augenblicken durchläuft, so klein in unsern Augen ist, daß er von dem vorhergehenden und folgenden nicht unterschieden werden kann. Man vergrößere das Ziefer-Blatt, verlängere den Zeiger, oder man sehe es durch ein starkes Vergrößerungs-Glas an, und man wird die Bewegung des Zeigers sehen. Nicht die letzte, weil die Bewegung der Kugel zu schnell ist, als daß sie auf die Augen Eindruck machen könnte. Um einen Gegenstand deutlich zu sehen, muß man die Augen-Axe gerade gegen ihn richten, die Kugel aber fährt so schnell vorbey, daß die Bewegung des Auges ihr nicht folgen, folglich seine Axe nicht auf die Kugel genau gerichtet werden kann. Zwar sagt Locke, dies kommt daher, daß die Schnelligkeit der Bewegung die Schnelligkeit unsers Ideen-Ganges übertrifft; allein ich fürchte, dies möchte mehr subtile als wahre Erklärung seyn. Man vergrößere die Kugel, und behalte ihre vorige Geschwindigkeit bey, und man wird ihre Bewegung sichtbar machen.

Aus

Aus eben dem Grunde ist es abzuleiten, daß wir bey manchen sehr schnellen Bewegungen gar keine sehen. Ein sehr schnell herumgedrehter Kräusel, oder ein schnell herumgeschwenkter Feuer-Brand scheinen sich gar nicht zu bewegen. Der erste nicht, weil die im Kreise sich herumdrehenden Punkte seiner Peripherie nicht mit der Augen-Axe gefaßt werden können; weil sie sich zu schnell entfernen, als daß wir aus ihrer Lage gegen umliegende Körper ihre Veränderung schließen könnten. Der letzte nicht, weil er uns die Idee eines stillstehenden feurigen Kreises dadurch giebt, daß der Eindruck des Lichtes auf den Seh-Nerven noch nicht aufgehört hat, wenn der Brand schon an einem andern Orte ist, daß folglich alle diese einzelnen fortdauernden Eindrücke zusammen, die Empfindung eines feurigen Kreises hervorbringen.

Weil wir fast alle nur des Tages sehen: folgern wir sehr voreilig daraus, daß man des Nachts nicht sehen könne, und wenn man uns die Katzen, oder andere des Nachts herumgehende Thiere entgegenstellt: so sind wir geneigt, ihnen eine gantz besondere Ei-

genschaft deswegen zuzuschreiben. Gleichwohl hat es auch Menschen gegeben, die im Dunkeln sehen konnten: man erzählt von einem Engelländer, der in ein dunkles Gefängniß geworfen wurde, daß er sich nach und nach gewöhnte, erst die Wände seines Gefängnißes, dann auch seine eigene Haut zu sehen, und daß er zuletzt auch so gar in der größten Dunkelheit seines unterirdischen Loches lesen konnte. *) Eben dies erzählt man auch von einem Mädchen. **) Und damit wir es weniger wunderbar, mithin mehr glaublich finden mögen: so sagen uns alle Reise-Beschreiber einstimmig, daß es in Asien und Amerika eine besondre Art Leute giebt, die des Tages fast nichts, des Nachts aber alles sehen können. Diese Menschen sind unter dem Nahmen der Caferlaken, Albinos, nebst einigen andern, in den Reisebeschreibungen bekannt. ***)

Soll-

*) Haller Comment. in Praelect. Boerhavii Tom. IV. p. 33, 282.

**) Observations de la Physique Tom. II. p. 185. Tom. III. p. 269.

***) Pauw. Recherches Philosophiques sur les Ame-

Sollte dies nicht vielleicht daher kommen, daß die Augen selbst Licht in sich enthalten, und durch ihr eigen Licht sehen? Man sehe einmahl eine Katze, welche funkelnde, blitzende Augen sie im Dunkeln hat! Könnten die so funkeln, wenn sie nicht Licht in sich hielten? So ohngefähr haben einige geschloßen, und so würden wir vielleicht alle schließen, wenn uns nicht Beobachtungen sagten, daß das Auge in manchen Krankheiten so empfindlich werden kann, daß es das Licht gar nicht erträgt; *) und wenn nicht Boerhave und Haller gezeigt hätten, daß es eigentlich gar keine vollkommene Finsterniß giebt, daß das, was wir Finsterniß nennen, nur in einer großen Schwächung des Lichtes besteht; und daß unsere Sinne sich endlich an eine gewiße Stärke des Eindruckes so sehr gewöhnen, daß sie das gar nicht empfinden, was unter diesem gewöhnlichen Grad liegt,

Americains Tom. II. p. 8. sqq. Neuhoffs Reisen nach Ostindien in der Berlinischen Sammlung von Reisebeschreibungen Tom. XIV. pag. 183.

*) Haller in Novis Comm. Societ. Reg. Goettingens. Tom. III. p. 32.

ob sie es gleich von Natur zu empfinden geschickt sind. *)

Außer dem Sehen dient auch das Auge noch manchmahl zum Hören. Zum Hören, wird man sagen, wie ist das möglich? Eben so möglich als daß das Gefühl zum Sehen der Farben dienen kann — Mienen-Sprache kann man freylich durch das Auge verstehen, das ist bekannt genug, und wenn also die hier verstanden würde: so wäre das weiter nichts, als ein ungewöhnlicher Ausdruck einer sehr gewöhnlichen Sache. — Davon ist aber auch hier die Rede nicht, sondern von der eigentlichen Sprache durch den Mund. Man hat Taube gefunden, die alle Reden durch das bloße Gesicht verstanden. **) Die Observatoren setzen hinzu, daß diese Leute an der bloßen Bewegung des Mundes alles sehen konnten, was gesagt wurde. ***) Dies giebt uns nun zwar einiges

*) Haller Comm. in Prael. Boerhavii Tom. IV. p. 279. sqq. p. 33.

**) Observations de Physique Tom. II. p. 209. Tom. III. p. 279. Acta Naturae Curiosor. Tom. I. p. 117.

***) Derham Theologie physique Liv. IV. ch. 3.

niges Licht, allein noch immer nicht genug, um alles deutlich sehen zu können; allein was Ammann hierüber gesagt hat, klärt das ganze Geheimniß auf einmahl auf. Er gieng von dieser Beobachtung aus, um eine Theorie zu finden, nach der man auch Taube reden lehren könnte; er folgerte aus den Beobachtungen seiner Vorgänger, daß jeder Buchstabe des Alphabets eine eigene sichtbare Bewegung des Mundes erfordert; er suchte diese Bewegung auf, und machte durch sie Stumme redend; indem er ihnen diese Bewegung vor dem Spiegel zeigte, sie sie nachahmen ließ, den Schall aus ihrem Munde hervorlockte, und so sie theils verstehen lehrte, was andere sagen, theils auch auf das verstandene vernehmlich antworten.

Zwölftes Hauptstück.

Von dem Betruge der Sinne.

Aus dem, was bisher zerstreut über die Verschiedenheiten der Empfindungen gesagt ist, laßen sich nun leicht folgende

drey Sätze abziehen: die Sensationen stimmen nicht immer mit der wahren Beschaffenheit ihrer Ursachen und Gegenstände überein; sie stellen einerley Gegenstand, einerley Menschen unter verschiedenen Umständen verschieden dar; sie stellen einerley Gegenstände verschiedenen Menschen verschieden dar. Diese drey Sätze hat man schon seit den ersten Zeiten der Philosophie unter den allgemeinen Ausdruck zusammengefaßt: die Sinne trügen.

Die Zweifler fanden diesen Satz sehr bequem, die Gewißheit unserer Erkenntniß zu bestreiten, und sie gebrauchten ihn mit so vielem Scharfsinne, daß sie auch die entschloßensten Dogmatiker zittern machten. Denn wenn wir uns auf unsere sinnliche Erkenntniß nicht verlaßen können, wie können wir denn das geringste von dem, was außer uns vorgeht, mit einiger rechtmäßigen Zuverläßigkeit wißen? Kein Wunder also, daß sich diese aus aller Macht dagegen setzten, aus aller Macht zu behaupten suchten, die Sinne trügen nicht. Dies that schon Epikur, und wurde von allen, nur nicht von seinen eigenen Anhängern, ausgelacht; dies

haben

haben nach ihm auch noch einige Neuere gethan, und verdienen mit eben dem Gelächter empfangen zu werden. Die Sinne, sagen sie, trügen nicht, denn wenn wir einen viereckten Thurm rund sehen: so ist es wahr, daß er uns rund scheint. *) Aber die Frage ist ja hier nicht von dem Scheinen, sondern von dem Seyn; es wird hier zugegeben, daß ein viereckter Thurm rund scheinen kann, das ist, daß ihn unsere Augen rund vorstellen können, das ist, daß sie uns betrügen. So bestätigt also die Antwort selbst den Satz, den sie bestreiten sollte. — Wer heißt uns aber den Schein für das Seyn nehmen? Wer berechtigt uns zu sagen, der Thurm, den wir rund sehen, ist rund? Müßen wir nicht vielmehr so sagen: wir sehen den Thurm rund, er scheint uns rund? Wäre dadurch nicht aller Irrthum gehoben? — Gehoben nun wol eben nicht, sondern etwas weiter zurück geschoben. Wenn wir sagten, der Thurm scheint uns rund: so würden wir zwar in diesem Satze nichts irriges sagen, wir würden zwar das gewinnen, daß man uns nicht überführen könnte,

 einen

*) Le Camus Medecine de l'esprit T. I. p. 41.

einen falschen Satz vorgebracht zu haben; aber in Ansehung der Haupt-Sache hätten wir nichts gewonnen, man würde uns doch nicht überführen können, daß die Sinne nicht trügen. Eben dadurch daß wir sagten, er scheint rund, würden wir auch schon sagen, er ist vielleicht nicht rund, das ist, sagen, das Auge stellt ihn anders vor als er ist. Eben dadurch daß wir sagten, er scheint rund, würden wir zugeben, daß wir nicht wüßten, ob er rund ist, das ist, daß die sinnlichen Erscheinungen allein nicht zur Erkenntniß der Wahrheit leiten. Und dies eben ist es, was die Zweifler suchen; den Schein geben sie gerne zu, und nur um diesen statt des Seyns einzuführen, haben sie aus den Winkeln aller Wißenschaften Zweifel und Subtilitäten hervorgesucht.

Da also von dieser Seite der Skepticismus unzugänglich ist, da man ohne allen Erfahrungen gerade ins Gesicht zu widersprechen nicht leugnen kann, daß die Sinne trügen: so thut man, glaube ich, am besten, ihnen dies einzuräumen, und einen andern Weg zu ihrer Faßung zu suchen. Dieser andere Weg wird sich hoffentlich finden,

wenn

wenn man die Frage, in wie fern trügen die Sinne? untersucht, und so jenen unbestimmten, und eben durch seine Unbestimmtheit zu den skeptischen Absichten vollkommen bequemen Satz, in gewiße engere Gränzen einschließt. Giebt man den Zweiflern diesen Satz ohne alle Einschränkung zu: so können sie ihn eben wegen seiner Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit bald so viel sagen laßen, die Sinne trügen immer, bald so viel, die Sinne trügen alle, bald so viel, die Sinne trügen alle zugleich; und aus jeder von diesen Bedeutungen können sie allemahl die vortheilhaftesten Schlüße für sich ziehen. Und dies thun sie auch würklich, man darf nur den Sextus mit einiger Aufmerksamkeit gelesen haben, um hiervon überzeugt zu seyn; um desto mehr ist es also zu verwundern, daß man diese schwache Seite nicht gesehen, oder wenn man sie gesehen, nicht beßer genutzt hat.

Die Frage, in wie fern trügen die Sinne? auf die oben bemerkten drey verschiedenen Bedeutungen dieses Gemein-Platzes angewandt, löset sich in drey verschiedene Fragen auf; deren erste diese ist: in wie fern

 stim-

stimmen unsere Sensationen mit der Natur der Dinge selbst überein? Gern möchten die Skeptiker den Satz erschleichen, daß in allen unsern Sensationen nichts mit den Sachen selbst übereinstimmendes ist, gern uns unvermerkt dahin bringen, allen unsern Empfindungen alle Realität abzusprechen. Und dies haben sie auch würklich bey einem großen, wo nicht gar dem größten Theile der neuern Philosophen erschlichen, die sich dahin vereinigt zu haben scheinen, daß in unsern Sensationen nichts reelles ist — Wie erschlichen, werden sie sagen? Wir sollten uns haben beschleichen laßen? — Zuverläßig, und dies, hoffe ich, soll aus der Untersuchung der skeptischen Gründe offenbahr werden.

Verschiedene Thiere, sagt Sextus, empfinden einerley Sache auf verschiedene Art, was dem Hunde gut schmeckt, verabscheut das Pferd, und was dem Pferde süß ist, ist dem Menschen ein Eckel. Dies ist so wahr, daß man nicht zwey Thier-Geschlechter auffinden wird, die an einerley Sache einerley Vergnügen finden; was folgt also anders hieraus, als daß unsere Empfindungen uns

von

von der wahren Natur der Dinge nichts sagen; weil unmöglich einerley Sache so entgegengesetzte Beschaffenheiten haben kann. *) Ja was noch mehr ist, fährt er fort, so macht einerley Sache auf verschiedene unserer Sinne gantz verschiedene Eindrücke? Dem Geruche ist die Rose angenehm, dem Geschmacke mißfällt sie, dem Auge gefällt die Citrone, der Zunge ist sie beleidigend, u. s. w. Wie ist dies möglich, wenn die Sinne uns die wahre Natur der Dinge entdecken? oder wenn dies auch möglich ist, wie sollen wir aus solchen Verschiedenheiten die Wahrheit hervorsuchen? Welchem unter den Sinnen sollen wir trauen, dem Auge, oder dem Geruche, oder dem Geschmacke? Alle haben gleiches Recht, Zutrauen von uns zu verlangen, alle widersprechen sich; was können wir also anders, als uns auf keinen verlaßen? **)

Aus diesen Gründen folgt noch weiter nichts, als daß einige Sensationen uns von der wahren Natur der Dinge nicht unterrichten; aber bey weitem noch nicht, daß es gar

*) Sext. Emp. Pyrrhon. Hypotypos I, 14, sect. 40.

**) Ebendas. sect. 92. sqq.

gar keine thun. Schon Cartesius machte die Bemerkung, daß die Empfindungen der Gerüche, Geschmäcke, der Schälle, der Farben, des Stechens, Brennens, u. s. w. mit ihren Ursachen und Gegenständen nicht die geringste Aehnlichkeit haben, und uns von der wahren Beschaffenheit ihrer Ursachen nicht im geringsten unterrichten. Diese Bemerkungen habe ich in den vorhergehenden Hauptstücken an ihren Orten mit eingeflochten, und dies ist es auch alles, was aus den skeptischen Schlüßen folgt, und was man ihnen mit beyden Händen gern zugiebt. Dagegen aber erwartet, oder vielmehr verlangt man auch von ihnen, daß sie so bescheiden seyn sollen, nicht anstatt des Fingers die ganze Hand, oder mit dem Finger die ganze Hand nach sich zu reißen.

Die Empfindungen von Solidität, Bewegung, Ausdehnung und Figur, hatten die alten Skeptiker unangefochten gelaßen, und also wäre den Dogmatikern noch immer die Ausflucht übrig geblieben, daß diese wenigstens Realität in sich schließen, wenn sie die Stärke ihres Raisonnements nach dieser Seite hätten lehren wollen. Es scheint

aber, daß sie dies gar nicht bemerkt haben, wenigstens ist mir bisher noch keine Stelle vorgekommen, aus der ich hätte schließen können, daß sie von dieser Seite die Zweifler angegriffen haben. Was die Alten nicht sahen, das haben große Geister unter den Neuern gesehen, und Locke war, wo ich nicht irre, der erste, der gegen die Zweifler ausdrücklich bemerkte, daß in diesen Ideen etwas reelles ist. Allein auch er scheint den ganzen Zusammenhang der Sache nicht übersehen zu haben, weil auch er auf die hiegegen von Mallebranche gemachten scharfsinnigen Einwendungen nicht achtete.

Sie haben nichts geringers zur Absicht, oder doch zur unmittelbaren Folge, diese Einwendungen, als daß auch diese Empfindungen nicht reell sind. Was Ausdehnung an sich ist, sagt Mallebranche, davon geben uns unsere Sinne keine sichere Nachricht; vielmehr ist es gewiß, daß sie uns auch hier gantz falsch berichten. Durch Mikroskopia weiß man, daß es Thierchen giebt, die noch über tausendmahl kleiner sind als das kleinste Sand-Korn; durch die Vernunft weiß man, daß diese Thierchen, Herzen, Adern,

Blut, und überhaupt alles haben müßen, was zum animalischen Leben gehört. Wie unendlich klein müßen nicht die Herzen dieser unendlich kleinen Thiere seyn! Wie unendlich klein ihre Blut-Gefäße! Wie noch unendlich kleiner die Blut-Theilchen in diesen Gefäßen! Eine solche Kleinigkeit übersteigt alle unsere Vorstellungen von Ausdehnung; es ist also gewiß, daß wir die Ausdehnung nicht so sehen wie sie an sich ist. Noch mehr gewiß, wenn wir erwägen, daß uns diese Thiere größer scheinen würden, wenn unsere Augen so gemacht wären, wie die Mikroskopia; noch mehr gewiß, wenn wir überlegen, daß diese kleine Thierchen sich von der Ausdehnung gantz andere Begriffe machen müßen; noch mehr gewiß, wenn wir endlich noch hinzusetzen, daß unsere Augen in der That Mikroskopia sind, daß ein Mensch dieselbe Sache mit einem Auge größer sieht als mit dem andern, daß es nicht zwey Menschen giebt, die einerley Sache gleich groß sehen. *) Die Figuren der Körper, die wir so deutlich, so gewiß zu sehen glauben,

*) Mallebranche de la Recherche de la Verité Liv. I. chap. 6.

ßen, sehen wir um kein Haarbreit deutlicher und gewißer als die Ausdehnung; wir können aus dem bloßen Anschauen nicht erkennen, ob eine gewiße Figur ein Zirkel oder eine Ellipse, ein Quadrat oder ein Parallelogramma ist. Ja wir können durch das Auge nicht mit Sicherheit entscheiden, ob eine gegebene Linie gerade, oder nicht gerade ist. Da nun dies von den Figuren gilt, die wir gantz nahe vor Augen haben, was muß denn nicht erfolgen, wenn sie ein wenig entfernt sind? *) Von der Bewegung läßt sich eben dies, mit eben der Evidentz sagen; die eigentliche Größe der Körper, also auch die eigentliche Größe der Entfernungen kennen wir durch das Auge nicht, wie eben gesagt ist, wie können wir also die eigentliche Schnelligkeit der Bewegung sehen? Wie oft glauben wir nicht Dinge sich bewegen zu sehen, die doch würklich ruhen. **)

Beweisen nicht diese Schlüße auf das strengste, daß unsere Empfindungen von Figur, Größe, und Bewegung relativ sind, daß

*) Mallebranche de la Recherche de la Verité Liv. I. chap. 7.

**) Ebendas. chap. 8.

daß wir sie uns gantz anders vorstellen würden, wenn wir andere Augen hätten? — Sie scheinen dies freylich in aller Strenge zu beweisen; aber ich hoffe, sie scheinen es auch nur. Daraus, daß wir die Körper größer oder kleiner sehen würden, wenn wir andere Augen hätten, folgt nach allen Regeln der Logik nichts mehr und nichts weniger, als daß wir sie nicht vollkommen so sehen, wie sie ist. Daraus, daß wir manche ähnliche Figuren durch das bloße Auge nicht unterscheiden können, folgt weiter nichts, als daß wir keine vollkommne genaue Idee der Figuren durch das Auge empfangen; so wie auch daraus, daß wir von der eigentlichen Größe der Bewegung durch das Auge keine genaue Ideen erhalten, nichts anders folgt, als daß wir die Bewegung nicht genau so sehen, wie sie ist. Von hier aber bis zu dem Satze, es ist in den Empfindungen von diesen Dingen gar nichts reelles, ist, dünkt mich, noch eine ziemlich große Entfernung; eine eben so große, als zwischen den beyden Sätzen: die Empfindungen von Figur, Ausdehnung und Bewegung haben manches relative an sich: und sie sind nichts

als

als relativ. Diese Lücke hat noch kein Zweifler ergäntzt, und wird auch wahrscheinlich nie ein Zweifler ergäntzen können. Gleichwol hat man aus diesen Beweisen mit aller Zuversicht der vollkommensten Richtigkeit geschloßen, daß alle diese Empfindungen blos relativ sind; gleichwol sind es eben diese Beweise, auf die sich die Vertheidiger des relativen so groß dünken, auf die sie ihren ganzen Sieg bauen! Wahrlich ein elender Sieg, wenn er keine gegründetern Stützen hat! Wahrlich ein Sieg, so wie manche andere, der sich nicht auf die Tapferkeit der Krieger, sondern auf die Feigherzigkeit, oder Unerfahrenheit der Gegner gründet!

Es ist also bis jetzt noch nicht bewiesen, daß diese Empfindungen nichts reelles an sich haben; aber ist denn darum das Gegentheil schon ausgemacht? — Freylich das nicht; wie aber wenn sich zeigen ließe, daß kein Beweis für das vollkommne relative dieser Empfindungen möglich ist? Denn würde doch wol die entgegengesetzte Meynung ein beträchtliches Uebergewicht von Wahrscheinlichkeit bekommen? und dies läßt sich zum Glücke würklich zeigen. Daß die Em-

pfindung eines Tones nicht das enthält, was der Ton seiner Natur nach ist, wißen wir aus keiner andern Quelle, als aus der Vergleichung des Gehöres mit dem Gesichte. Das Gesicht überzeugt uns, daß eine tönende Saite vibrirt, es überzeugt uns, daß diese Vibration der Saite allein die Empfindung des Tons hervorbringt; von allem diesem aber ist in der Empfindung des Tones nichts enthalten, folglich ist diese Empfindung blos relativ. Durch eben diesen Weg gelangen wir auch zur Erkenntniß des Satzes, daß die Ideen des Geschmackes nichts reelles sind, denn durch das Gesicht wißen wir, daß diese Idee von gewißen subtilen Körpern hervorgebracht, und durch ihre Figuren hervorgebracht wird; auch davon aber sagt uns der Geschmack nichts. Ueberhaupt also giebt es für uns keinen andern Weg, die Realität und Nicht-Realität der Empfindungen zu erkennen, als ihre Vergleichung unter einander. Dieser Weg nun kann bey den Ideen der Bewegung, Ausdehnung, und Figur nicht gebraucht werden, weil hier die verschiedenen Sinne einander nicht nur nicht widersprechen, sondern

dern auch auf das freundschaftlichste über-
einstimmen. Gesicht und Gefühl geben uns
einerley Idee von diesen Gegenständen, Ge-
ruch, Geschmack, und Gehör aber gar kei-
ne; wie können wir also beweisen, daß sie
nicht reell sind?

Wir können nicht nur nicht beweisen,
daß sie nicht reell sind; wir können auch be-
weisen, daß sie mit allem ihren relativen,
doch noch Realität in sich schließen, das ist,
daß sie in manchen Stücken uns das würk-
lich zu erkennen geben, was in der Natur
außer unserer Empfindung vorgeht. Bey
der Solidität empfinden wir einen gewißen
unsern Organen gethanen Widerstand; ge-
setzt dies Gefühl sey falsch: es gäbe würk-
lich keinen Widerstand in der Materie: so
folgt, daß alle Körper in einem einzigen
Punkte des Raums existieren können: so
folgt, daß gar keine Körper sind, denn wie
läßt sichs denken, daß etwas ein Körper,
und doch nicht solide seyn soll? Eben dies
folgt auch, wenn man annimmt, daß das,
was wir als Ausdehnung und Bewegung
kennen, nicht würklich das ist, wofür wir
es halten. Dem Idealismus zu entweichen,

ist alsdenn nicht möglich, und daß dieser Idealismus nichts ist, glaube ich eben hinlänglich gezeigt zu haben.

Diese Empfindungen also sind nicht blos relativ, und haben etwas der Natur der Dinge angemeßenes in sich; darum aber sind sie doch nicht von allem relativen gäntzlich frey. Daß einer einen Körper größer, der andere ihn kleiner sieht, überhaupt daß wir gantz andere Empfindungen von Ausdehnung, Größe, und Bewegung haben würden, wenn wir andere Augen hätten, überzeugt uns mehr als zu deutlich, daß auch hier noch sehr vieles auf die Rechnung der Organe geschrieben werden muß. Dies alles aber macht noch nicht, daß die ganzen Empfindungen relativ sind, Ausdehnung bleibt Ausdehnung, man mag sie sich größer oder kleiner vorstellen; Bewegung bleibt Bewegung, man mag von dem Grade ihrer Schnelligkeit für Empfindungen haben, welche man will.

Der andere skeptische Allgemein-Platz: die Sinne stellen einerley Gegenstände demselben Menschen, nicht immer unter derselben Gestalt dar, enthält gleichfalls neben

vielem wahren auch vieles falsche. Viel wahres, und nichts als wahres, wenn man ihn immer in der strengen Bedeutung nimmt, in der ich ihn hier vorgetragen habe; viel falsches aber, und nichts als falsches, wenn man ihn auch so gebraucht, daß er einen beständigen Trug der Sinne anzeigt, wenn man aus ihm folgert, daß wir uns auf die Berichte der Sinne gar nicht verlaßen können.

In wie fern also mahlen die Sinne denselben Gegenstand verschieden ab? So, daß sie es unaufhörlich thun? So, daß es alle Sinne zugleich thun? Beyde Fragen müssen offenbahr verneinet werden. Den Tisch, den ich gestern viereckt gesehen habe, sehe ich auch heute noch viereckt; das Brod, welches mir vor zwanzig Jahren gut schmeckte, schmeckt mir auch noch heute, u. s. w. Aus diesen, und unzähligen andern unleugbaren Erfahrungen folgt unmittelbar, daß wir viele Dinge lange Zeit, manche auch unser ganzes Leben hindurch auf einerley Art empfinden. Zwar giebt es auch in Ansehung ihrer mancherley Veränderungen; durch Krankheit der Augen kann ich meinen vier-

eckten Tisch morgen nicht viereckt sehen; durch Verderbung des Magens kann mein gutes Brod mir morgen nicht gut schmecken; aber diese Veränderungen sind doch nur von kurzer Dauer, und fast immer kehrt der vorige Eindruck von demselben Gegenstande wieder zurück.

Wenn aber auch ein Sinn in einem Falle trügt: so trügen doch in demselben Falle nicht mehrere zugleich. Wenn auch mein Auge den Stab im Waßer krumm sieht: so stellt doch das Gefühl ihn mir nicht krumm vor; wenn auch mein Ohr einen Schall hört: so sagt mir doch darum mein Auge und mein Gefühl nicht, daß jetzt würklich die Ursache des Schalles vor mir liege. Zwar giebt es auch Fälle, wo alle Sinne zugleich trügen; zwar glauben Leute im hitzigen Fieber, im Wahnsinn, eben das auch zu fühlen, zu riechen, was sie ihre erhitzte Phantasie durch das Auge erblicken läßt; allein diese Fälle sind selten, und in diesen Fällen weiß man, daß man nicht richtig empfunden hat, wenn man wieder zu sich gekommen ist.

Auch der Satz; verschiedene Menschen empfinden einerley Sache auf verschiedene

Art, ist verschiedener Auslegungen fähig, und diese verschiedenen Auslegungen sind auch würklich von verschiedenen Philosophen angenommen worden. Jeder Mensch, sagt einer unter ihnen, hat sein eigenes Empfindungs-System, jeder empfindet jeden Gegenstand auf eine ihm eigene Art; *) und sagt damit etwas wahres, und auch etwas falsches. Etwas wahres, wenn er blos das versteht, daß kein Mensch vollkommen dieselbe Empfindung von demselben Gegenstande empfängt, die ein anderer von ihm hat; daß die Empfindungen verschiedener Menschen in Ansehung der Grade der Deutlichkeit, Stärke, und manchmahl auch der Art verschieden sind. Die Ursachen dieser Verschiedenheit sind theils zu oft von andern angeführt, theils auch von mir oben zu deutlich angezeigt worden, als daß ich sie hier aus einander zu setzen nöthig hätte. Etwas falsches aber, wenn er dies versteht, daß kein Mensch eben dieselbe Art von Empfindung von demselben Gegenstande hat, die ein anderer durch ihn erhält. Nach allen äusern Erfahrungen und Beobachtungen sind

 die

*) Le Theisme Tom. II. p. 186.

die Empfindungen mehrerer Menschen von einerley Sache verschieden, und auch nicht verschieden. Viele sehen einerley Tisch vor sich, alle sagen, er ist viereckt, alle sehen ihn viereckt, und in so fern haben alle einerley Empfindung; aber alle sehen ihn nicht gleich viereckt, einer sieht die Ecken spitziger, der andere stumpfer, einer etwas länglichter, ein anderer etwas quadratischer, u. s. w. Viele sehen ein Stück Gold, alle sagen, es ist gelb, alle sehen es gelb, und sehen in so fern einerley; aber nicht alle sehen es gleich gelb, der eine etwas blaßer, der andere etwas heller, u. s. w., und in so fern sehen alle nicht einerley.

Dreyzehntes Hauptstück.

Von den angenehmen und unangenehmen Sensationen.

In Ansehung des Eindruckes von Gefallen oder Mißfallen, den die Sensationen in unserer Seele hervorbringen, laßen sie sich bequem in angenehme, unangenehme, und mittlere eintheilen. Worin dieses Gefallen

fallen und Mißfallen besteht, wißen wir eben so wenig, und können wir eben so wenig wißen, als, worin eigentlich die Empfindung des weißen, rothen oder grünen besteht. Wir fühlen ein gewißes Behagen, einen gewißen Wohlstand, eine gewiße Beruhigung bey manchen Sensationen, wir wünschen ihre Fortdauer, und sehen ihr Ende ungern; wir fühlen eine gewiße Unruhe, eine gewiße Unzufriedenheit, ein gewißes Bestreben, sie von uns zu entfernen bey gewißen andern Sensationen, und sehen ihr Ende gern; das ist es alles, was wir von der Natur des Angenehmen und Unangenehmen bey den Sensationen sagen können. Wie die Seele dieses Angenehme und Unangenehme appercipiert, wie sie dadurch modificiert, und in welchen Zustand sie dadurch versetzt wird, ist unsern Augen durch einen dicken Nebel verborgen.

Ich habe mit allen meinen Vorgängern gesagt, daß es mittlere, oder gleichgültige Sensationen giebt, und beziehe mich, dies zu beweisen, auf das Anfühlen meiner eigenen Hand, oder irgend eines andern nicht zu rauhen, auch nicht zu weichen Körpers;

 auf

auf das Anhören eines einzelnen Tones auf einem Instrumente; und auf manche andere Sensationen mehr. Leugnen, daß diese weder angenehm noch unangenehm sind, heißt seine eigene Empfindung verleugnen; und doch leugnet es Robinet dadurch, daß er behauptet, es gäbe gar keine mittlere Sensationen.*) Den Beweis dieses Paradoxons zu führen, sollte ihm gegen die Evidentz aller Erfahrungen sicher schwer geworden seyn. Vermuthlich weil er dies fühlte, begnügte er sich mit seinem bloßen Machtspruche, und ersparte dadurch den Philosophen die Mühe, ihn zu widerlegen.

Jeder Sinn ist uns eine reiche Quelle ihm eigener angenehmer und unangenehmer Sensationen; weil das Angenehme und Unangenehme des einen Sinnes durch den andern eben so wenig als der eigentliche Gegenstand eines Sinnes durch den andern empfunden werden kann. Jeder Sinn ist daher auch nicht gleich reichhaltig an Sensationen von jeder dieser Arten. Das Gefühl giebt sie uns von allen Arten, angenehme, im Kützel, der Wärme, den Anfühlen weicher zarter Kör-

*) Robinet. de la Nature T. I. p. 417.

Körper; unangenehme, im Brennen, Stechen, Schneiden; mittlere, im Berühren der Körper, auf die wir stehen, sitzen, und mancher andern mehr. Das Gesicht giebt uns weniger angenehme, aber auch weniger unangenehme, und desto mehr mittlere Sensationen. Unangenehme, wenn das Licht zu stark, die Farben zu hell, oder auch zu dunkel sind. Angenehme, wenn beyde in einem gewißen mittlern Verhältniße zur Empfindlichkeit des Auges stehen; so daß es dadurch weder zu stark noch zu schwach gerührt wird. Unter den Farben giebt es wenige, die an und für sich dem Auge angenehm sind, nur die grüne und himmelblaue scheinen hierauf gegründeten Anspruch machen zu können; aber auch wenige, die ihm, einzeln genommen, unangenehm sind, die hochgelbe, und schneeweiße scheinen, wo nicht einzig, doch wenigstens vorzüglich hieher zu gehören. Unter den Gestalten der Körper scheinen keine unmittelbar dem Auge zu gefallen, ich sage unmittelbar, damit man nicht zufällige, aus Reflexion entstehende Empfindungen der Imagination für Sensationen des Auges nehmen möge. Zwar haben die Pythagoräer

und nach ihnen Plato gewißen Figuren eine vorzügliche Schönheit, das ist, etwas vorzüglich angenehmes zuschreiben wollen; sie haben behaupten wollen, unter allen Figuren wären die zirkelförmigen, oder kugelrunden die schönsten. Allein die Wahrheit zu gestehen, ich kann an ihr nichts eigentlich schönes finden; ich glaube einen Würfel, eine Kugel, ein jedes Polygon mit allem dem Vergnügen zu sehen, mit dem ich eine Kugel sehe, das ist, mit gar keinem. Man weiß, daß die erhitzte Einbildungskraft, und vornehmlich das Bedürfniß eines Beweises uns Sachen kann angenehm finden laßen, die es an sich nicht sind; man weiß, daß beyde Philosophen den Satz beweisen wollten, die Form der Welt sey die schönste; man weiß endlich, daß sie die Welt für kugelrund hielten. Sollte man daraus nicht mit hinlänglichem Grunde schließen können, daß ihre Einbildungskraft sie hier einer Sache eine vorzügliche Anmuth hat leihen laßen, die eigentlich gar keine hat?

Aber haben nicht Mahler und Bildhauer gewiße Ideale von Schönheiten? Hat nicht auch Hogarth eine Schönheits-Linie ent-

deckt? Folgt nicht daraus offenbahr, daß auch manche Gestalten dem Auge unmittelbar angenehm, manche andere aber unmittelbar unangenehm sind? Nicht so sehr wie man denken möchte. Man stelle einen Adonis wie einen preußischen Soldaten auf die Parade, und er wird nicht mehr Adonis seyn; man gebe dem Körper eines Sclaven die Stellung des Borghesischen Fechters, und er wird mehr gefallen, als jener steife Adonis. Offenbahr also erhöhet, und erniedrigt die Stellung die Schönheit, und warum? Weil sie im ersten Falle Ausdruck von Unbiegsamkeit, von Zwang, von Unbequemlichkeit; im andern aber, von Leichtigkeit, Ungezwungenheit, Freyheit, ist. Auf eben die Art nun gefallen uns gewiße Formen von Menschen mehr als andere, weil gerade in diesen Formen Abbildung von Gesundheit, Stärke, Thätigkeit, Munterkeit, in andern aber, von Schwachheit, Krankheit, Trägheit, Niedergeschlagenheit, sich findet; weil die Gestalten uns an gewiße andere Empfindungen erinnern, und dadurch angenehm oder unangenehm, schön oder häßlich werden. Das Auge scheint an und für

sich

sich an diesem Vergnügen oder Mißvergnügen keinen Theil zu haben, wie könnten sonst verschiedene Nationen verschiedene Formen menschlicher Körper für schön halten? Wie sonst der Mohr Schönheit in aufgeworfenen Lippen, eingedrückter Nase; der Chinese in kleinen zusammengepreßten Frauenzimmer-Füßen; und manche andere Nationen in zugespitzten Köpfen finden? Wermuth ist allen Nationen bitter, Zucker allen Nationen süß; müßen also nicht auch eben dieselben Gestalten allen gefallen, wenn diese Empfindung dem Auge für sich zukäme? Einen schönen Mohren darf man ohne aufgeworfene Lippen und eingedrückte Nase nicht mahlen; wie wenn nun alle Menschen Mohren wären? Würde da nicht auch das Ideal menschlicher Schönheit dicke Lippen und platte Nasen haben müßen? Noch mehr: es giebt Leute, die gute, gesunde, und helle Augen haben, und doch das Schöne in den Formen nicht empfinden; aber es giebt keine Leute, die eine gute gesunde Nase haben, und doch die Rose nicht angenehm finden; es giebt keine Leute, die eine gute ge-

sunde Zunge haben, und doch den Wermuth nicht bitter finden. Offenbahr also hängt das angenehme und unangenehme der Gestalten nicht von dem Auge unmittelbar, sondern von gewißen Neben-Empfindungen ab, die an einem andern Orte näher untersucht werden sollen.

Was vom Auge jetzt gesagt ist, gilt auch mit einigen kleinen Veränderungen vom Ohre. Die Töne an sich sind uns größtentheils weder angenehm noch unangenehm, man gehe alle Töne auf einem musikalischen Instrumente durch, und man wird einen so angenehm als den andern finden. Zwar scheinen uns manchmahl einige Töne allein vorzüglich angenehm zu seyn; allein man nehme gleich darauf andere, und frage sich, ob nicht auch die eben so gefallen? so wird man sich überzeugen, daß sie es nur scheinen. Oder, im Fall dieser Versuch nicht gleich gelingen, im Fall man zu einer Zeit für einen Ton eine hartnäckige Prädilektion fühlen sollte: so stelle man denselben Versuch nach Verfließung einiger Zeit an, und man wird alsdenn den vorigen Ton nicht

angenehmer als alle übrigen finden. Doch giebt es einige wenige, nicht eigentlich Töne, sondern Schälle, die uns unmittelbar unangenehm sind. Und das sind die, welche das Ohr zu sehr betäuben, auch wol oft gar taub machen; das sind die, welche es zu heftig reizen, als manches Knarren der Thüren, das Kreischen der Feilen auf dem Eisen, und verschiedene andere mehr.

Gefühl und Gehör geben uns also größtentheils gleichgültige Sensationen; Geruch und Geschmack hingegen fast gar keine. Alles was wir riechen und schmecken, riecht und schmeckt uns entweder gut, oder nicht gut; oder es schmeckt und riecht gar nicht. Jetzt wenigstens wüßte ich mich auf nichts zu besinnen, das ich eben so gern schmecken als nicht schmecken, eben so gern riechen als nicht riechen möchte.

Gewiße Empfindunden nun, warum sind sie angenehm? und gewiße andere, warum sind sie unangenehm? Diese Fragen müßen nothwendig demjenigen sehr kühn vorkommen, der sich aus dem vorhergehenden noch erinnert, daß wir die wahre Natur des angenehmen und unangenehmen nicht kennen.

Schon hieraus wird er den Schluß ziehen, daß sich hierüber nichts befriedigendes sagen läßt, und um diesen Schluß auf den Probierstein der Erfahrung zu legen, wird er das, was hierüber von andern gesagt ist, mit einem etwas argwöhnischen Auge untersuchen. Cartesius bemerkte aus den Erfahrungen des Gefühls, daß wir allemahl denn Schmertz empfinden, wenn unser Körper beschädigt wird, und leitete daraus den Satz ab, daß der Schmertz aus einer Zerreißung der zusammenhängenden empfindenden Theile unsers Körpers entsteht. Dieser Satz wäre untadelhaft gewesen, wenn er ihn nicht auch auf Fälle hätte anwenden wollen, aus denen er nicht abgezogen war. Bey den heftigsten Schmerzen der Gicht, des Podagra, der Colik, ist keine Zerreißung der empfindenden Theile; auch bey der bloßen Berührung eines entblößten Nerven ist keine Zerreißung, und doch heftiger Schmertz. Wer hat je bey einem unangenehmen Geruche, einem widerlichen Geschmacke Beschädigung der Nase, und der Zunge wahrgenommen? Beschädigung ist mit Schmertz allemahl verbunden, gar zu widerliche Ge-

rüche machen ohnmächtig, und Gicht und Colik entstehen aus Beschädigungen der Nerven. Worin aber diese Beschädigung jedesmahl besteht, das wißen wir eben so wenig, als worin das den Nerven wohlthuende besteht, welches uns angenehme Sensationen giebt.

Diese Beschädigung aber, oder diese der Natur angemeßene Berührung der Nerven, wodurch giebt sie angenehme, oder unangenehme Sensationen? Hier antwortete Cartesius nichts, oder wenn er etwas antworten wollte: so könnte es nichts anders seyn, als daß es vermöge des göttlichen Willens geschähe, der dadurch für die Erhaltung unsers Körpers hätte sorgen wollen. Dies wäre im Grunde weiter nichts gesagt, als es geschieht, weil es geschieht, und also mag diese Antwort zugleich mit der, es geschieht vermöge der Vereinigungs-Gesetze des Körpers mit der Seele, die am Ende eben das mit andern Worten sagt, in ihre Dunkelheit zurück gehen. Was aber Cartesius nicht sagte, das setzte Leibnitz hinzu; sein oben angeführter Versuch, das Vergnügen über die Harmonie aus gewißen geheimen

Berechnungen arithmetischer, oder geometrischer Proportionen der Zahlen zu erklären, gab ihm die Vermuthung an die Hand, daß sich wol alle sinnliche Vergnügungen auf intellektuelle möchten zurückführen laßen. *) Diese Vermuthung, so sinnreich sie auch anfangs scheint, so wenig ist sie doch gegründet. Woher entstehen denn alle intellektuelle Vergnügungen? Wenn Ideen aus Sensationen werden, werden denn nicht auch manche geistige Ergötzungen aus Sensationen? Und welches soll denn in diesem Falle das intellektuelle Vergnügen seyn, welches den angenehmen Geruch der Rose, den süßen Geschmack des Zuckers hervorbringt? Welche Proportion, welches Verhältniß, welches Ebenmaaß soll hier zum Grunde liegen? Davon sagte Leibnitz nichts, und er that wohl daran, denn es sollte seinem rechnenden Geiste schwer geworden seyn, hier etwas einem Verhältniße ähnliches aufzufinden.

Doch was brauchen wir auch Verhältniße; Perrault weiß sich ohne sie zu helfen. In unserer Kindheit, sagt er, wußten wir

 deut-

*) Leibnitz Oeuvres Tom. II. p. 38.

deutlich, was uns schädlich und nützlich ist, und nach dieser deutlichen Kenntniß schätzten wir die Dinge. Sie gieng durch die lange Gewohnheit endlich in Empfindung über, diese deutliche Kenntniß; und so schätzen wir also, ohne es zu wißen, die Gegenstände nach ihrem erkannten Nutzen oder Schaden; so haben wir endlich das als unangenehm empfinden gelernt, was wir vorher als schädlich kannten, und das als angenehm, was wir vorher uns nützlich zu seyn wußten. *) In unserer Kindheit wären wir also klüger gewesen, als wir es in unserm Alter sind! Als Kinder hätten wir deutlich gewußt was uns nützt oder schadet; als alte erfahrne wüßten wir davon nichts! Und woher wäre uns denn diese große Weisheit in unserer Kindheit gekommen? Wäre sie aus Erfahrungen gesammlet? Das ist unmöglich; oder wäre sie wol gar angeboren? Das ist eben so unmöglich, wie unten gezeigt werden soll. Und wie kann aus deutlichen Ideen dunkle Empfindung, wie überhaupt aus Ideen Empfindung werden? Weg also mit dieser deutlichen Kenntniß, weg mit

*) Perrault Traité des Sens Partie II.

mit der Verwandlung der Ideen in Empfindungen!

Was bleibt uns denn nun in dieser Verlegenheit noch übrig? Das was uns in so vielen, ja in den meisten Fällen übrig bleibt, wo wir etwas erklären sollen, — unsere Unwißenheit. Ohne Zurückhaltung nur rein, nur dreist heraus gesagt, wir wißen nicht, und können mit aller unserer hochtrabenden Weisheit nicht wißen, wie angenehme und unangenehme Sensationen aus gewißen Modifikationen der Nerven entstehen. Was hilft es uns, wenn wir unsere Unwißenheit in einen Schwall dunkler, nichts bedeutender Worte hüllen, und unter dieser gelehrten Hülle uns selbst und andern weiser scheinen, als wir würklich sind?

Nicht allen ist alles angenehm; nicht allen ist alles unangenehm, woher dies? Wenn wir wüßten, warum uns überhaupt etwas angenehm oder unangenehm ist: so könnten wir auch dieß wißen; da wir aber jenes nicht wißen: so müßen wir uns entschließen auch dies nicht zu wißen. So viel können wir jedoch aus Erfahrungen folgern, daß die ursprüngliche Einrichtung der Organe,

die zufällige Veränderung in den Organen, und endlich eine lange Gewohnheit diese Verschiedenheiten hervorbringen.

Die ursprüngliche Einrichtung der Organe. Ein Mensch hat von Natur schwächere Augen als ein anderer, dem erstern ist starkes Licht, helle blendende Farbe also nothwendig empfindlicher, als dem andern, folglich kann der erste diese Dinge nicht leiden, die der andere gantz erträglich finden kann. Ein Mensch hat stumpfere Ohren als der andere, dem erstern sind Schälle gleichgültig, die der andere unerträglich findet; und so in vielen andern Fällen mehr.

Die zufällige Veränderung in den Organen. Ein Mensch ißt von einer ihm angenehmen Speise zu viel, und dadurch wird sie ihm wo nicht auf immer, doch wenigstens auf einige Zeit zum Eckel. Einem Hungrigen schmeckt eben die Speise vortrefflich, die er bey mittelmäßigem Appetite widerlich findet. Hunger und Durst haben großen Einfluß in die Empfindungen des Geschmackes und Geruches; einem Hungrigen riecht die Speise weit angenehmer als einem Gesättigten. Weil Geruch und Geschmack in genauer

nauer Verbindung mit dem Magen stehen: so ist es auch natürlich, daß sie sich nach ihm richten. Und daher kommt es auch, daß die bloße Verderbung des Magens manchen Dingen unangenehmen Geruch und Geschmack giebt, die sie sonst sehr angenehm haben.

Endlich lange Gewohnheit. Man weiß aus Reisebeschreibungen, daß Fisch-Thran den Ostiaken ein sehr angenehmes Getränk ist, und man weiß auch aus seiner eigenen Empfindung, daß nichts den Sinnen der übrigen Erden-Bewohner mehr zuwider ist als eben dies. Man weiß, daß Leute, die den ganzen Tag hindurch schwere Arbeit verrichten, an ihren Händen wenig Gefühl haben, und daß sie überhaupt von körperlichem Schmerze bey weitem nicht so angegriffen werden, als andere, die ein weichlicheres Leben führen. Die Körper solcher Leute sind fester und härter anzufühlen, als die der Weichlinge; ihre Hände haben Schwielen, und ihre ganze Haut ist fester; die Gefühl-Nerven sind folglich durch die Arbeit mit einer stärkern Bedeckung überzogen, durch die sie schwächer fühlen. Da der äusere

Körper durch Arbeit abgehärtet wird, warum soll es nicht auch der innere? Warum nicht auch die Nerven selbst? Warum nicht auch durch die Nerven das Gehirn? Daß dies oder etwas ähnliches mit den Leuten vorgehen muß, die eine harte Lebens-Art führen, ist auch daraus klar, daß sie allen äusern Eindrücken mehr widerstehen, als die Weichlinge; daß auch die nicht unmittelbar durch Arbeit abgehärteten Organe, der Seele weniger heftige Empfindungen mittheilen. Wenn der Irokese seinen Kriegs-Gefangenen durch den ausgesuchtesten, und auch der Grausamkeit der Nerone und Phalarisse entwischten Martern in den Tod quält: so findet sich unter ihrem ganzen Haufen, keine, auch unter dem weiblichen Geschlechte, keine so weiche Seele, die nur im geringsten Mitleiden dabey empfände. Ein zarter Europäer würde durch den bloßen Anblick der wahrhaftig höllischen Martern von Sinnen kommen.

Vier-

Vierzehntes Hauptstück.

Vom Einfluße des Körpers und der Seele auf einander.

Daß Körper und Seele auf einander Einfluß haben, hat man längst erkannt, man hat auch längst über diesen Einfluß einzelne Beobachtungen gemacht; anstatt aber diese Beobachtungen zu sammlen, und durch sie fest zu setzen, wie groß dieser gegenseitige Einfluß ist, hat man sich in endlosen Untersuchungen über die Erklärung dieses Einflußes verlohren. So viel als die Verfertiger der Hypothesen über die Gemeinschaft des Leibes und der Seele von diesen Beobachtungen jedesmahl gebrauchten, führten sie davon an, und ließen das übrige wichtigere dahinten. Daher kam es denn auch, daß ihre Hypothesen selbst einseitig und mangelhaft wurden, daß man sich an statt des wißbaren mit dem beschäftigte, das die Natur unsern Augen mit Fleiß verhüllt zu haben scheint. So viel ist indeß aus dem, was bisher über diese Materie disputiert worden ist, unleugbar, daß der Körper auf

die Seele, und umgekehrt, auch die Seele auf den Körper Einfluß hat. Jeden von diesen Sätzen will ich vor sich betrachten, und ihn so genau zu bestimmen suchen, als die mir bisher bekannt gewordenen Beobachtungen erlauben werden. Sollte Kennern diese Bestimmung nicht vollständig genug scheinen: so werden sie leicht das fehlende ergänzen können, und ich werde mich mit dem Bewußtseyn einer nicht gantz fehlgeschlagenen Untersuchung beruhigen.

1) Der Körper hat auf die Seele Einfluß, das ist, die Fähigkeiten und Kräfte der Seele werden durch die jedesmahlige Beschaffenheit des Körpers auf eine gewiße Art modificiert; es hängt von dem Zustande des Körpers ab, ob, und wie die Seele ihre Thätigkeiten äusern soll. Bisher hat man unter dem Einfluß des Körpers auf die Seele fast nur die Sensationen verstanden, weil diese am leichtesten bemerkt würden; die übrigen eben so wichtigen Theile dieses Einflußes aber hat man der Medicin zu betrachten überlaßen. Weil aber auf die richtige Bestimmung dieses Satzes bey der Entscheidung der Streitigkeiten

ten über die Wirkung des Clima auf den Menschen, über die Entstehung der Leidenschaften und manche andere eben so erhebliche Gegenstände fast alles ankömmt: so habe ich geglaubt, aus den Bemerkungen der Aertzte das zu dieser Absicht dienliche herüber nehmen, und den Satz an sich weiter ausdehnen zu müßen, als er bisher ist ausgedehnt worden. Hat also die Beschaffenheit des Körpers auf die Seelen-Fähigkeiten Einfluß, auf welche denn vorzüglich?

Auf die Sensationen. Aus dem, was bisher von den Empfindungen gesagt ist, erhellt, dünkt mich, zur Genüge, daß die Stärke und Schwäche, die Dunkelheit und Deutlichkeit, der Sensationen von der Organisation größtentheils abhängt. Aber nicht nur dies, sondern auch die Art der Sensationen selbst beruhet auf der Beschaffenheit des Körpers, darin, daß wir gantz andere Empfindungen theils von denselben, theils auch von gantz andern Gegenständen haben würden, wenn unsere Sinnen anders gebauet wären. Hätten wir Augen wie Mikroskopia gebauet: so würden wir alles kleine unendlich größer, und alles große

fast

fast gar nicht sehen. Wäre unsere Zunge eingerichtet wie die eines Pferdes: so würden uns die Dinge gantz anders schmecken als jetzt. Eben dies läßt sich auch von allen andern Sinnen sagen, und daraus mit Recht folgern, daß allein unsere jetzige Organisation uns so empfinden macht, wie wir empfinden. Zwar könnte man an der Richtigkeit dieses Schlußes noch aus dem Grunde zweifeln, weil man nicht weiß, ob eine menschliche Seele sich mit andern als ihren jetzigen Organen vereinigen läßt: ob sie in dem Kopfe eines andern Thieres nicht vielmehr gar nicht, als anders empfinden würde. Allein einen großen Theil dieses Zweifels würde man doch so gleich wieder zurück nehmen müßen, wenn man überlegte, daß eine kleine Verderbung des Magens uns das Brod bitter, eine kleine Unordnung in den Säften des Auges uns den Schnee gelb macht. Man würde hieraus folgern müßen, daß da eine solche Veränderung die Empfindung nicht aufhebt, auch eine auf andere Art mit den Organen vorgenommene es nicht thun würde, daß es also an sich nicht unmöglich seyn dürfte, daß eine menschliche

Seele

Seele mit gantz andern Organen vereinigt, noch das Vermögen zu empfinden beybehält.

Auch auf den Ideen-Gang hat der Körper Einfluß. Hievon ist schon im ersten Theile gelegentlich verschiedenes angemerkt, und zugleich bestimmt worden, daß dieser Einfluß darin besteht, daß die Folge der Ideen durch die Beschaffenheit des Körpers langsamer, oder geschwinder gemacht wird. Auch die Ordnung im Ideen-Gange hängt von der Beschaffenheit des Körpers ab, ein sehr müder, und ein durch starke Getränke erhitzter Mensch können beyde ihre Ideen gleich wenig in Ordnung halten, beyde gleich wenig eine Idee lange verfolgen; beyde gleich wenig eine Sache gehörig überlegen. Der erste, weil jede neue Idee gleich wieder bey ihm verlöscht, weil die Organe zu sehr erschlaffet sind, als daß sie lange in einerley Lage bleiben könnten; der andere, weil die Ideen sich zu geschwind einander vertreiben, weil die Organe in einer zu lebhaften, und unordentlichen Bewegung sind.

Wie sehr die Einbildungskraft von dem jedesmahligen Zustande des Körpers abhängt,

hängt, weiß man aus täglichen Erfahrungen fast zu gut, als daß ich es hier wiederhohlen dürfte. Hat man sich durch vieles Nachdenken, oder durch körperliche Arbeiten ermüdet: so kann man kein einziges Bild sich vorzeichnen; hat man ein wenig Wein getrunken: so stellt man sich auch, ohne es zu wollen, alles lebhaft unter Bildern vor; bringt man das Blut durch eine mäßige Bewegung in stärkern Umlauf: so sind auch gleich lebhaftere Bilder da.

Diejenigen, die wegen gewißer Verderbungen des Blutes, oder des gehinderten Umlaufes der Säfte im Unterleibe, Puckel zu haben, von Glas zu seyn glauben; diejenigen, die wegen ausgetretener Feuchtigkeit im Gehirne entweder alle Denkkraft verlohren haben, oder gar wüten, beweisen, daß auch die Ausübung der Verstandes-Kräfte von der Beschaffenheit des Körpers abhängt.

Diejenigen endlich, die wider ihren Willen zum Lachen, oder zum Tantzen und Springen hingerißen werden; diejenigen, die in der Waßerscheu andere gewarnet, haben sich vor ihnen in Acht zu nehmen, weil

sie

sie sie auch wider ihren Willen beißen, schlagen, müßten; diejenigen, die in der Hypochondrie ohne alle Veranlaßung munter oder niedergeschlagen werden; beweisen, daß unser Körper auch in unsern Entschließungen großen Einfluß hat. Mit einem Worte also, es giebt keine Seelen-Kraft, auf deren Aeuserung der Körper nicht wirken sollte; es ist also auch klar, daß wir in allen Stücken weit mehr von unserm Körper abhängen, als wir gemeiniglich von ihm abzuhängen glauben. Jede dieser Stücke werden noch hernach an ihren eigentlichen Orten näher betrachtet, und mit neuen Beyspielen bestätigt werden. Hier habe ich sie nur kurtz anführen müßen, um die Lehre vom Einfluße des Körpers in die Seele im Ganzen übersehen zu können.

II) Umgekehrt würkt aber auch die Seele auf den Körper. In den meisten philosophischen Systemen rechnet man hieher nichts als die willkührliche Bewegung, weil sie am auffallendsten ist, und vielleicht auch, weil man alles erklärt zu haben glaubt, wenn man nur ihre Entstehung angegeben hat.

Es

Es gehören aber außer ihr, auch noch die Sensationen hieher; deren Verfälschung, oder Verhinderung sehr oft von der jedesmahligen Lage der Seele abhängt. Die Verfälschung entsteht am gewöhnlichsten daher, daß wir von einem Sinn auf den andern schließen; eine Sache riecht nicht gut, wir folgern, also schmeckt sie auch nicht gut, und finden würklich ihren Geschmack unerträglich, indeßen daß andere, die sich an diesen Geruch gewöhnt haben, ihn vortrefflich finden. Eine Sache sieht häßlich aus, also, schließen wir, schmeckt und riecht sie auch häßlich; Frösche und Bärenfleisch sind blos deswegen den meisten höchst eckelhalft, weil ihre Einbildungskraft einmahl widerliche Ideen mit diesen Dingen verknüpft hat. Es giebt Leute, die sich willkührlich in gewiße Eckstasen versetzen, oder auch ohnmächtig machen, und dadurch alle Sensationen hindern können.

Die Bewegung des Herzens und des Blutes hängt gleichfalls von dem Zustande der Seele ab, angenehme Sensationen, Erinnerungen an angenehme oder unangenehme Sensationen, sehnliche Erwartung

ange-

angenehmer Sensationen, Leidenschaften und Affekten bringen durch das Hertz und die Schlag-Adern das Blut manchmahl in stärkern Umlauf, und manchmahl hemmen sie auch seine Bewegung.

Eben diese Dinge wirken auch auf die Bewegung des Magens und der Eingeweide. Man weiß, daß traurige niedergeschlagene Leute wenig eßen, daß eine sehr große Betrübniß alle Eßlust vertreibt. Man weiß, daß eine angenehme Gesellschaft den Appetit, und auch den Geschmack der Speisen erhöhet. Man weiß, daß der bloße Anblick widerlicher, oder fürchterlicher Gegenstände, als der Spinnen, Kröten, u. s. w. bey manchen allen Appetit vertreibt, bey manchen auch so gar den Magen in die heftigsten Convulsionen versetzt.

Manche Vorstellungen bringen auch im Zwerchfelle Empfindungen hervor. Eine lächerliche Idee kützelt, eine Idee von Unanständigkeit, Beleidigung, sticht, und andere Ideen rühren das Zwerchfell auf andere Art. Daher kommt es, daß manche Leidenschaften, als Liebe, Furcht, Zorn, auch auf die Re-

spiration wirken, indem sie durch das Zwerchfell auf die Werkzeuge des Athemhohlens Einfluß haben.

Dieser gegenseitige Einfluß nun zwischen Leib und Seele, wie geschieht er? Ueber jeden Schritt, den man in der Erklärung dieses Geheimnißes thut, sind die Meynungen getheilt, und jeder Schritt hat gleich wenig Beweise für sich, und gleich viele Schwierigkeiten gegen sich. Dies kann man zum voraus schon aus dem sehen, was oben von dem Uebergange körperlicher Eindrücke zur Seele gesagt ist, und wodurch man die erste Hälfte dieser Frage, nemlich, wie wirkt der Körper auf die Seele? zu beantworten glaubte. Auch kann man das hieraus errathen, daß die andere Hälfte, nemlich, wie wirkt die Seele auf den Körper? aus eben den Grund-Sätzen beantwortet werden muß. Und nunmehr kann man schon mit einem hohen Grade von Zuversicht von der Unzulänglichkeit, und Ungewißheit der erstern Erklärungsart auf die letztern den Schluß machen.

So viel ist indeß ausgemacht, daß die Kraft, die dem Körper, dem Willen der Seele

gemäß

gemäß bewegt, vom Gehirn ausgeht. Man unterbinde den Nerven eines gewißen Gliedes, und es wird unbeweglich; man drücke ein Glied stark, und laße es dadurch in den Zustand kommen, den man das Einschlafen nennt, und es wird unbeweglich. Warum? Aus keiner andern Ursache, als weil die bewegende Kraft sich hier nicht mehr äusern kann, als weil sie vom Gehirne nicht freyen Durchgang bis in das zu bewegende Glied findet. *)

So viel ist ferner ausgemacht, daß der Wille der Seele da seyn muß, wenn der Körper sich bewegen soll. Zwar geschehen auch manche Bewegungen ohne, auch wider den Willen der Seele; die meisten aber und gewöhnlichen erfordern doch allemahl auf Befehl der Seele; und erfolgen nicht ohne Befehl der Seele. So viel ist endlich auch ausgemacht, daß die Nerven das einzige Mittel sind, wodurch die Muskeln, und die Muskeln das einzige Mittel, wodurch die Glieder bewegt werden. So bald ein Nerve abgeschnitten, so bald seine Communika-

*) Erfahrungen und Versuche über den Menschen p. 22.

tion mit dem Gehirn gehemmt wird; so bald hört auch alle willkührliche Bewegung desjenigen Gliedes auf, in deßen Muskeln dieser Nerve geht.

Die Frage also, wie bewegt die Seele den Körper? löset sich in die beyden auf, wie bewegt der Nerve den Muskel? und wie bewegt die Seele den Nerven? Die Antworten, die man auf beyde gegeben hat, will ich nach der Reihe untersuchen, und mit der ersten, als der deutlichsten, den Anfang machen.

Diejenigen, die die Vibration der Nerven bey der Sensation angenommen haben, erklären auch durch sie die Muskeln-Bewegung. Der Nerve, sagen sie, wird von der Seele in eine vibrirende Bewegung gesetzt, diese geht bis zu dem Muskel fort, bringt dadurch eine in ihm liegende anziehende Kraft in Bewegung, diese verkürtzt den Muskel, und der verkürtzte Muskel zieht das Glied an sich. *)

Beweise dieser Erklärung aus Erfahrungen führen sie nicht an; Schwierigkeiten und Gegen-

*) Hartley Observations on Man T. I. p. 88.

Gegen=Gründe haben sie nicht: und legen dadurch stillschweigend das deutlichste Bekenntniß ab, daß dies nichts als Hypothese, und noch dazu sehr schwache Hypothese ist. Der Muskel wird durch den Nerven in eine vibrirende Bewegung gesetzt; und dadurch verkürzt: durch die Vibration selbst? — Wer hat je gehört oder gesehen, daß die Vibration einen Körper zusammenzieht? — Durch die anziehende Kraft des Muskels, die vermittelst der Vibration in Thätigkeit gesetzt wird? — Wer hat je gehört oder gesehen, daß Vibration eine anziehende Kraft in Bewegung bringt? Wer je gehört oder gesehen, daß im Muskel eine anziehende Kraft wohnt? Zwar eine Reitzbarkeit wohnt in ihm, durch die er sich zusammenzieht, so oft er von einem fremden Körper berührt wird; aber Reitzbarkeit ist doch keine anziehende Kraft; und Reitzbarkeit ist eine unregelmäßig wirkende Kraft, die den Muskel nach mancherley Richtungen zusammenzieht, nicht aber eine regelmäßige, einförmige Verkürzung hervorbringt; und Reitzbarkeit bringt nach einer augenblicklichen Zusammenziehung gleich wieder Erschlaffung her-

vor; nicht aber eine manchmahl stundenlang dauernde Verkürzung.

Diejenigen, die die Lebens-Geister zur Sensation gebrauchen, gebrauchen sie auch zur Muskeln-Bewegung. Die Seele, sagen sie, schickt eine Menge Lebens-Geister durch den Nerven in den Muskel, dieser wird dadurch aufgeschwellt, durch die Aufschwellung verkürtzt, und diese Verkürtzung bewegt das Glied.*)

Wenn dies ist, warf man ein: so können wir unmöglich zugleich ein Glied bewegen, und mit eben dem Gliede empfinden. Denn zur Empfindung müßen die Lebens-Geister aufwärts nach dem Gehirn, und zur Bewegung abwärts vom Gehirn gehen. Dann begegnen sie sich nothwendig, dann hindert nothwendig eine Bewegung die andere.

Falsch geschloßen, sprechen die Gegner, denn was hindert uns, mehrere Arten von Röhren in einem Nerven anzunehmen, deren einige blos zur Empfindung, andere blos

*) Cartes. de Hom. p. 34. de Passion. p. 17. Mallebranche de la Recherche de la Verité Liv. II. part. 1. ch. 5.

blos zur Bewegung dienen? *) Es hindert uns nicht nur nichts, es hilft uns auch noch manches. Man sehe nur die Erfahrungen an, da einerley Nerve die Empfindlichkeit verliehrt, und doch das Vermögen zu bewegen behält; da ein Glied eingeschläfert wird, aufhört zu empfinden; aber doch fortfährt, sich zu bewegen; **) da in der Kriebel-Krankheit das angegriffene Glied alle Empfindlichkeit verlohr, und sich doch nach Willkühr bewegen konnte. ***) Wie wäre dies möglich, wenn nicht die Röhren in den Nerven, die zur Empfindung dienen, verstopft würden, unterdeßen daß diejenigen, die die Bewegung hervorbringen, offen blieben? Wie möglich, wenn nicht zweyerley verschiedene Arten von Röhren in einem Nerven wären?

So war denn dieser Angriff glücklich zurückgewiesen; damit aber war es noch ein anderer nicht, den ich gleichfalls, ich weiß

 nicht

*) Haller Comment. in Praelect. Boerhavii Tom. II. p. 618.

**) Unzers Phisiologie p. 121. sqq.

***) Zimmermann von der Erfahrung Tom. II. p. 249. sqq.

nicht mehr eigentlich wo, gefunden habe. Schwellt der Muskel auf: so vergrößert sich seine Maße; vergrößert sich seine Maße; so muß eine Hand, oder ein Fuß mit gespannten Muskeln mehr Raum einnehmen, als mit ungespannten, muß er dies: so muß eine solche Hand, ein solcher Fuß, das Wasser aus einem gefüllten Gefäße treiben, welches eine andere Hand, ein anderer Fuß nicht thun muß. Dies aber ist gegen alle Erfahrung, man hat nicht das geringste Ueberfließen, oder Steigen des Waßers in einem Gefäße bemerkt, wenn man die Muskeln gespannt hat.

Damit war es aber auch noch dieser nicht: daß bloße Reizung eines schon unterbundenen Nerven im Muskel Convulsionen erregt. Neue Lebens-Geister können hier vom Gehirn nicht zufließen, denn die sind durch das Unterbinden abgeschnitten, als wodurch die Seele die Macht durch den Nerven auf den Muskel zu wirken verliehrt. Also müßen blos die schon im Nerven vorhandenen Geister den Muskel aufblasen, oder ausdehnen, und diese wenigen sollten

einen

einen ganzen Muskel bis zu den heftigsten Verzuckungen ausdehnen können?

Damit war es aber auch noch nicht dieser: daß nothwendig eine sehr große Menge Lebens-Geister dazu gehört, alle Muskeln des Körpers auszudehnen. Wie viele und wie große Muskeln werden nicht angestrengt, wenn ein Mensch ficht? die der Zehen, Füße, Beine, des Rückgrades, der Arme, Finger, des Kopfes, der Augen, kurtz wo nicht alle, doch gewiß die allermeisten und allergrößten am ganzen Körper. Wie viele Lebens-Geister erfordern nicht alle diese Muskeln, um nicht nur ausgedehnt, sondern auch auf das stärkste ausgedehnt, nicht nur auf das stärkste ausgedehnt, sondern auch in der stärksten Ausdehnung erhalten zu werden? Und wie groß muß nicht das Behältniß aller dieser Lebens-Geister seyn? Welchen Platz müßen sie nicht im Kopfe einnehmen? Und doch sieht man von ihnen nichts; nichts an todten Körpern, nichts an lebendigen, denen der Kopf geöffnet wird.

Dies oder etwas diesem ähnliches war es auch, was Perrault bewog, die Hypothese von der Ausdehnung der Muskeln zu

 ver-

verlaßen; und die Lebens-Geister blos zur Erschlaffung zu gebrauchen. Alle Sehnen, sagte er, sind gleich gespannt, alle Muskeln haben mit ihren Antagonisten gleiche ziehende Kraft. Soll also ein Glied bewegt werden: so brauchts dazu weiter nichts, als daß der eine Muskel nachgelaßen wird, denn wird schon sein Antagonist von selbst seine Pflicht thun. Diese Erschlaffung nun geschieht durch den Zufluß der Lebens-Geister, welche die Fibern erweichen, durch Erweichen schlaff machen, und durch Erschlaffung dem entgegengesetzten Muskel das Uebergewicht geben. *)

Sinnreich, wird man sagen, — aber auch gewiß nichts mehr als sinnreich. Wenn alle entgegengesetzte Muskeln gleich stark ziehen: so müßen nothwendig die Arme, die Finger, u. s. w. allemahl gerade vorwärts stehen, und das thun sie nie, um den Arm aufrecht zu halten, müßen wir die Muskeln anstrengen, und ohne Mühe können wir nie die Finger in einer geraden Stellung erhalten — Das kommt vom Gewichte, kann er

*) Perrault de la Mecanique des Animaux Part. II. chap. 2.

er einwenden; und damit den Einwurf von sich weisen. Aber doch nicht heben, denn nun kömmt er in einer neuen Gestalt mächtiger wieder. Daß unsere Arme immer gerade am Leibe niederhangen, wenn wir sie nicht ausdrücklich aufrichten, kommt nach dieser Lehre daher, daß ihr Gewicht die ziehende Kraft des obern Muskels übertrifft; und nicht daher, daß der untere Muskel sie stärker als sein Antagonist herabzieht. Folglich ist dieser untere Muskel bey dem bloßen Hängen der Arme nicht gespannt, folglich kann er auch nicht nachgelaßen werden, wenn man den Arm aufheben will; folglich gehört zur Aufhebung des Arms etwas mehr als bloße Erschlaffung des untern Muskels, folglich macht diese Erschlaffung die Bewegung der Glieder nicht. Ferner: die natürliche Lage der Finger ist allemahl die, daß sie nach der hohlen Hand zu gekrümmt sind; die obern Muskeln und Sehnen sind also in dieser Lage schon erschlaffet. Nun lege man etwas in diese geschloßene Hand, oder faße die gebogenen Finger an, sie werden sich ohne Mühe gerade machen laßen. Man strenge die Finger an, und sie

wer-

werden unbiegsam werden; wodurch? Nicht durch die Nachlaßung der obern Muskeln, denn die sind schon erschlaffet; also durch die stärkere Zusammenziehung der untern.

Aus diesem allen ist, glaube ich, so viel klar, daß wir von der Art, wie die Bewegung der Muskeln hervorgebracht wird, noch bis jetzt, nichts auf Erfahrung gegründetes, nichts durch Räsonnement hinlänglich bewiesenes; auch nicht einmahl etwas muthmaßlich befriedigendes wißen.

Aber vielleicht wißen wir mehr von der andern Frage, wie der gegenseitige Einfluß zwischen Leib und Seele geschieht? Auch dies muß noch untersucht werden. Das wißen wir aus allen unsern Erfahrungen unleugbar, und das geben auch alle sonst noch so sehr verschieden denkende Philosophen zu, daß auf gewiße Veränderungen im Körper Sensationen der Seele, und umgekehrt auf gewiße Veränderungen, oder Entschließungen der Seele, Bewegungen im Körper erfolgen. Aber wie erfolgen sie? So daß sie von einem würklichen Einfluße beyder Substanzen auf einander herrühren? Oder so, daß

sie keinen physischen Einfluß voraussetzen? Und wenn sie keinen physischen Einfluß voraussetzen; so daß der Wille Gottes in allgemeinen Natur-Gesetzen sie hervorbringt? Oder so, daß die eigenen Kräfte beyder Substantzen vor sich alle Veränderungen wirken, und diese Veränderungen durch die weise Einrichtung des Schöpfers auf das genauste mit einander übereinstimmen?

Ueber diese Fragen sind die Meynungen getheilt; in drey große Partheyen getheilt, die sich aber jetzt immer mehr und mehr der ältesten und natürlichsten nähern. Diese älteste und natürlichste war die, daß Seele und Körper einen reellen Einfluß auf einander haben, und daher nannte man sie das System des physischen Einflußes. Die andere war, daß der Einfluß beyder Substantzen durch den göttlichen Willen geschehe, ohne daß eine in die andere würklich wirkte; Cartesius hatte sie vorgetragen, Mallebranche sie ausgebeßert, und mit dem Nahmen des Systems der veranlaßenden Ursachen belegt. Die dritte war, daß Seele und Leib nicht würklich auf einander wirken, son-

sondern nur durch Gottes Anordnung in ihren Wirkungen übereinstimmend gemacht sind, sie war von Leibnitz erfunden, und das System der vorher bestimmten Harmonie genannt worden.

In den beyden letzten Systemen wird angenommen, daß Seele und Leib nicht auf einander wirken können, und diese Behauptung ruht auf dem Grunde, daß sich nicht die geringste Art denken läßt, wie ein ausgedehntes Wesen auf ein einfaches, und ein einfaches auf ein ausgedehntes wirken kann. Was von diesem Grunde zu halten sey, habe ich schon oben gesagt, ich wende mich also zu dem andern. Die Materie, sagt Mallebranche, kann sich nicht selbst bewegen, sich nicht selbst modificieren, wie kann sie denn einen Geist modificieren? *)

Dieser Beweis wäre vortrefflich, wenn es erst ausgemacht wäre, daß ein Körper durchaus nichts wirken, nichts hervorbringen kann — Das kann er auch nicht, sagt Mallebranche; ein Körper muß nothwendig entweder in Ruhe, oder in Bewegung seyn, es

*) Mallebranche Entretiens sur la Metaphysique p. 219.

es giebt hier kein drittes. Wenn also Gott will, daß Körper existieren: so muß er auch nothwendig wollen, daß sie entweder ruhen, oder sich bewegen. Folglich ist alle Ruhe und alle Bewegung eine Folge des göttlichen Willens, folglich hat kein Körper für sich die Kraft, einen andern zu bewegen, und in ihm die geringste Veränderung hervorzubringen. *)

Wie subtil, und doch, wie falsch geschloßen; Gott will, daß ein Körper von einem andern bewegt werde, denn wenn er es nicht wollte: so könnte es nicht geschehen. Aber geschieht es denn darum schon, weil er es selbst thut? Folgt denn schon daraus, daß er selbst einen Körper durch den andern bewegt, weil er will, daß ein Körper den andern bewege? Mich dünkt, es ist ein großer Unterschied unter wollen, daß eine Sache durch die andere geschehe, und eine Sache durch die andere selbst verrichten; unter, einen Körper durch den andern bewegen laßen, und ihn durch den andern selbst bewegen. Das eine folgt auf keine

Weise

*) Mallebranche Entretiens sur la Metaphysique p. 230.

Weise aus dem andern, wenn es also auch gewiß ist, daß keine Bewegung ohne Gottes Willen geschieht: so ist es darum noch lange nicht gewiß, daß Gott alle Bewegung selbst, durch seine unmittelbare Wirkung hervorbringt. Und wenn nun Gott alle Bewegung selbst hervorbrächte, was würde das anders seyn, als eine Welt voll Wunderwerke?

Ich nehme sie auch nicht an diese unmittelbare Wirkung Gottes in jedem Falle, antwortet Mallebranche, ich vermehre die Wunderwerke nicht ohne Noth; ich sage vielmehr ausdrücklich, daß Gott gewiße allgemeine Gesetze der Bewegung gemacht hat, nach welchen er die Körper sich bewegen läßt. *)

Aber diese allgemeinen Gesetze, wozu helfen sie, wenn sie nicht Gott in jedem individuellen Fall ausübt? Kann ein Gesetz etwas ausrichten, ohne die Macht des Gesetzgebers? Kann also auch ein Stein von einem Dache herabfallen, nach dem allgemeinen Gesetze der Schwere, wenn nicht Gott selbst in diesem Falle das Gesetz vollzieht? Wenn er

*) Mallebranche Entretiens sur la Metaphysique p. 244. sqq.

er nicht selbst den Stein herunterstößt? Die allgemeinen Gesetze sind also nichts als Blendwerk, dadurch Mallebranche sich selbst und andere Menschen die Ungereimtheit beständiger Wunderwerke entrücken wollte.

Allein, kann man sagen, Gott hat doch die Gesetze der Natur gemacht, durch seinen Willen geschieht also alles was geschieht. Gemacht, ohne Zweifel; aber wie gemacht? So daß er selbst in jedem Falle sie vollzieht? oder so, daß er den Substanzen in der Welt die Kräfte und Fähigkeiten mitgetheilt hat, sie zu vollziehen?

Dieser Beweis also hält nicht Probe, ein neuerer Hypermetaphysiker hat noch einige andere ausgedacht, auch diese müßen untersucht werden. Unser Wille, spricht er, ist nicht die Ursache der Bewegung unsers Körpers, denn er schließt keine Macht der Ausführung in sich; denn wir wißen nichts von dem, was dazu gehört, den Körper zu bewegen, und eine Ursache muß doch nothwendig wißen, was sie machen, und wie sie es machen will; denn unsere Glieder widersetzen sich oft dem Willen, oder führen ihn schlecht aus, der Wille ist also nicht die

nothwendige Ursache der Bewegung des Körpers. *)

Der Wille schließt keine Macht der Ausführung in sich, als bloßer Wille freylich nicht, denn zwischen einem Vorsatze, einem Entschluße, und einer Bewegung ist nicht die geringste denkbare Verbindung. Aber wie wenn nun dieser Wille nicht ohne Bewegung, wie wenn er selbst Bewegung wäre? Wie wenn allemahl die Seele sich in Bewegung setzte, so oft sie etwas will? Könnte denn nicht eine Bewegung die andere, ein Entschluß als Bewegung, eine Bewegung des Körpers hervorbringen? Daß aber eine solche Bewegung würklich mit dem Willen verknüpft ist, kann man auch daraus schon mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit schließen, daß wir allemahl eine gewiße Anstrengung fühlen, wenn wir ein Glied stark anstrengen wollen, daß wir zur äusersten Anstrengung unserer Arme z. B. auch Anstrengung der Muskeln im Gesicht, Zusammenbeißung der Zähne, Anhalten des Athems, gebrauchen, und auch selbst inwendig im Gehirn

*) Elemens de la Metaphys. tirés de l'experience p. 145. sqq.

Gehirn Anspannung empfinden. Ferner, daß ein starker fester Entschluß allemahl mit Unruhe, Ungeduld, der Seele verbunden ist.

Wir wißen nichts von dem, was dazu gehört, den Körper zu bewegen. Müßen wir denn auch nothwendig alles wißen, was wir thun sollen, um es thun zu können? — Aber wie kann man etwas verrichten, wenn man nicht weiß, wie es zu verrichten ist? — Bey unsern erworbenen Fähigkeiten und Künsten können wir das freylich nicht; daraus aber haben wir noch kein Recht zu folgern, daß wir es gar nicht können. Der Wilde in Amerika weiß nicht was schließen, urtheilen, denken ist, vielleicht hat er nicht einmahl Nahmen in seiner Sprache, diese Begriffe zu bezeichnen; und doch schließt, urtheilt, und denkt er. Ein kleines Kind weiß gewiß nicht was Liebe ist, und welche Gegenstände es lieben muß, und doch liebt es seine Mutter, eben so inbrünstig, als ob es die beste Abhandlung über die Liebe gelesen hätte.

Unsere Glieder verrichten das oft nicht, oft auch verkehrt, was der Wille beschloßen hat. Dies ist nicht nur nicht für, sondern

auch noch so gar gegen den guten Metaphysiker. Nicht für ihn, denn daraus folgt nur, daß der Wille keine unumschränkte Macht über den Körper, nicht aber, daß er gar keine hat. Wie, wenn man so schließen wollte: eine geworfene Kugel stößt nicht allemahl eine andere von der Stelle; also hat sie gar keine Kraft, eine andere Kugel zu bewegen? Wenn doch die ehrlichen Subtilitäten-Macher ihre Spitzfindigkeiten recht überdenken möchten, ehe sie ihnen trauten! Auch so gar wider ihn: denn daraus, daß wir manche Bewegungen nicht gleich so machen, wie wir sie machen sollten, und wollten; daraus, daß wir sie durch Uebung besser und endlich vollkommen gut machen lernen, folgt, dünkt mich, offenbahr, daß wir sie machen lernen; daraus, daß wir sie machen lernen, daß wir einiges dunkles Gefühl von dem haben, was zu ihnen erfordert wird; und hieraus endlich, daß wir nicht so gantz unwißend in der Kunst, den Körper zu bewegen, sind, als sein zweyter Einwurf uns machen wollte.

Das Resultat dieser Betrachtungen ist dieses: die Gründe, die den physischen

Ein-

Einfluß bestreiten sollen, beweisen entweder gar nichts, oder nur das, daß die Seele nicht einfach seyn kann.

Einfach aber muß sie seyn, sagen Cartesius und Mallebranche; wie also aus diesem Gedränge loskommen? Wie die Klippe des Materialismus glücklich vorbeyschiffen? Wo die Natur nicht helfen will, da mag Gott helfen; und warum sollte er nicht, da seine Allmacht und Weisheit ihm Mittel genug darbieten zu helfen? Gott hat den Plan der Welt angelegt; er hat von Ewigkeit her gewollt, daß ich jetzt meine Finger zum Schreiben bewegen sollte, und dies will er noch jetzt; durch diesen Willen bewegen sich meine Finger und schreiben. Er hat ferner diese Bewegung meiner Finger nur dann gewollt, wenn ich mich entschließen würde zu schreiben; da er also nach seiner Allwißenheit weiß, daß ich jetzt schreiben will: so setzt er meine Finger zum Schreiben in Bewegung. Er hat endlich gewollt, daß meine Seele gewiße Empfindungen hätte, so oft meine Organe von außen modificiert werden; jetzt wird mein Auge durch die Züge der Buchstaben auf dem Papiere modificiert, er theilt

also meiner Seele die Empfindungen dieser Buchstaben mit. *)

Weg mit diesen unaufhörlichen Wunderwerken, die der göttlichen Macht und Weisheit so wenig anständig sind, schrien alle einmüthig. Gott sollte solche mangelhafte Werke machen können, und machen wollen, die er immer selbst im Gange erhalten muß, an welchen er jede kleine Veränderung selbst hervorbringen muß! Ein Uhrmacher, der eine Uhr so einrichtet, daß er immer dabey sitzen, und jedes Rad herum drehen müßte, würde ein einfältiger Uhrmacher seyn; und der Schöpfer einer Welt, in welcher er selbst jeden Atom bewegen, auch so gar jeden Finger der Menschen selbst bewegen müßte, sollte ein weiser Schöpfer seyn? Beßer gar keine Erklärung, als eine solche, die den Knoten zerhauet, die offenbahr nur deswegen angenommen ist, weil Cartesius sich auf keine beßere besinnen konnte. Und hiemit ward das System der zufälligen Ursachen bey Seite gelegt, und liegt noch.

Die-

*) Mallebranche Entret. sur la Metaphysique p. 251. sqq.

Diesen Fehler des Cartesianischen Systems sahe Leibnitz, und verbeßerte ihn; einen Fehler sehen, und ihn verbeßern, war bey Leibnitz fast eine und dieselbe Sache. Eine andere als sinnreiche Verbeßerung konnte Leibnitz nicht vorschlagen, und das war auch diese in einem so hohen Grade, daß der skoptische Bayle ihr die größten Lobsprüche ertheilte, und Leibnitz selbst sie unter seine Lieblings-Entdeckungen rechnete. Wäre sie auch eben so wahr, wie viel hätten wir denn nicht durch sie gewonnen? Wie sehr würde denn nicht Leibnitz über alle übrigen Philosophen hervorragen? Unglücklicher Weise ist sie dies nicht, und das haben nebst manchen Gegnern auch manche Freunde Leibnitzens eingesehen. Aus dem vielen, was gegen sie vorgebracht ist, und vorgebracht werden kann, will ich nur kurtz das in meinen Augen wichtigste anführen, wenn ich vorher die Sache selbst werde deutlich gemacht haben.

Cartesius hatte vor Leibnitz gelehrt, daß die Thiere nichts als bloße Maschinen ohne Seelen, und auch ohne Empfindung wären; er hatte es wahrscheinlich zu machen gesucht,

daß ein Thier ohne Seele und Empfindung vollkommen eben so handeln könnte, als ob es beseelt und empfindend wäre. Diesen Satz wandte Leibnitz zum Theil auf den Menschen an, und setzte als Grund-Satz fest, daß der menschliche Körper ohne Seele, ohne Empfindung alles das thun könnte, was wir ihn verrichten sehen. Leibnitz glaubte ferner mit Plato und Cartesius angebohrne Ideen, aber so, daß er sich mehr dem Plato, der alle, als dem Cartesius näherte, der nur einige Ideen als angebohren betrachtete. Mit Plato nahm er gleichfalls an, daß alle unsere Kenntniße, alle unsere Sensationen, sie mögen Nahmen haben wie sie wollen, in der Seele selbst begraben liegen, und nur aus ihr entwickelt werden dürfen. Hieraus folgte unmittelbar, daß eine menschliche Seele alle ihre Ideen und Empfindungen ohne allen sinnlichen Eindruck aus sich selbst hervorbringen kann.

So hatte also Leibnitz einen Körper, der ohne Seele sich bewegen, und fortleben; eine Seele, die ohne Körper empfinden, und alle ihre Kenntniße aus sich entwickeln kann. Sollen nun beyde zusammen kommen und gemein-

gemeinschaftlich handeln: so wird dazu weiter nichts erfordert, als daß allemahl zu der Zeit der Körper einen Eindruck von außen bekömmt, wenn sich in der Seele eine neue Empfindung entwickelt; und daß allemahl der Körper eine gewiße Bewegung macht, wenn in der Seele eine Begierde, oder eine Entschließung entsteht. Wenn diese Dinge genau mit einander übereinstimmen: so wird die Seele glauben, durch den Körper zu empfinden, und den Körper zu bewegen, ohne daß jedoch eins von beyden würklich geschieht.

Eine Seele und einen Körper in allen ihren Wirkungen so harmonisch zu machen, dazu ist weiter nichts nöthig, als daß die Entwickelung aller Ideen und Empfindungen der Seele auf der einen, und alle Bewegungen und Eindrücke auf die körperlichen Organe auf der andern Seite genau vorher gesehen, und diejenigen Seelen und Körper zusammengebracht werden, die in allen ihren Verrichtungen vollkommen übereinstimmend befunden werden. Von der Weisheit und Vorhersehung Gottes, von der genauesten und regelmäßigsten Anordnung aller

Dinge in der Welt, hatte Leibnitz die erhabensten Begriffe, die je ein Philosoph gehabt hat; was war also natürlicher, als daß er Gott diejenigen Seelen und Körper vereinigen ließ, von welchen er vorhergesehen hatte, daß sie in allen Stücken vollkommen übereinstimmen mußten? Was natürlicher, als daß er und auch Bayle die vorherbestimmte Harmonie als das erhabenste Werk göttlicher Weisheit betrachteten? Was natürlicher, als daß Leibnitz es Gott beynahe zur Nothwendigkeit machte, die Harmonie einzuführen, weil er sie für das höchste der Weisheit hielt?

Auf drey Haupt-Stützen ruhet, wie man leicht einsieht, dies ganze System, darauf, daß Körper und Seele in allen ihren Handlungen übereinstimmen; darauf, daß ein Körper ohne Seele vollkommen so handeln kann, als ob er von einer Seele regiert wird; darauf endlich, daß eine Seele ohne Einfluß des Körpers alle ihre Kenntniße aus sich selbst entwickeln kann. Sind diese drey Sätze zweifelhaft, oder gar falsch: so fällt die ganze sinnreiche Hypothese dahin; und das

das möchten sie bey genauerer Untersuchung wol seyn.

Es ist falsch, daß die Seele in der genauesten Harmonie mit dem Körper steht. Wir haben manche Convulsionen, wider unsern Willen; die Tanz-Krankheiten beweisen, daß unser Körper nicht nur einzelne, sondern ganze Reihen von Bewegungen gegen den Befehl der Seele, macht; daß Leute stundenlang springen, hüpfen, und ihren Körper so bewegen, als ob die Seele Antheil daran hätte. *) Auch darin übertritt der Körper manchmahl den Befehl der Seele, wenn er ihm gemäß zu handeln scheint, und die Seele glaubt, er habe ihr würklich gehorcht. Wie oft setzen wir nicht in Reden ein Wort an eine Stelle, wo es nicht stehen sollte, und wo wir es auch nicht setzen wollten? Wie oft schreibt nicht die Hand anders als die Seele dachte, und ihr zu schreiben befahl?

Es ist falsch, daß der Körper ohne Seele vollkommen so handeln kann, als ob er beseelt

*) Berlinische Sammlungen Tom. V. p. 54. seq. Wepfer Observatt. Tom. I. p. 497. Geßners Beobachtungen Tom. I. p. 186.

seelt wäre. Einen Menschen wird eine kurze Frage vorgelegt; diese beantwortet er weitläuftig, weil sie von der Beschaffenheit ist, daß eine kurze Antwort ihr nicht Genüge thut. Hier müßen also die wenigen Töne der Frage alle Fibern, Lebens-Geister, Nerven in Bewegung bringen, die zur Hervorbringung der weitläuftigen Antwort gehören. Ist dies möglich? Ist dies Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung? — Die Maschine des Körpers kann so gespannt seyn, daß diese wenigen Töne, so viele Triebräder in Bewegung setzen — Ich will dies einmahl einräumen, ob ich gleich nicht sehe, wie alle Mechanik in der Welt dies möglich machen kann; ich will aber eben denselben Menschen, dem die Frage vorgelegt wird, einmahl in eine vornehme Gesellschaft setzen, wo er ohne Uebelstand nicht weitläuftig reden kann; und das andere mahl in eine Gesellschaft von Freunden, wo er so viel und so wenig sprechen darf, als ihm gefällt. Und nun frage ich, wie kommt es, daß er im ersten Falle wenig, im andern viel antwortet? Wie daß ein mahl die Maschine anders gestimmt ist, als das andere? Wie daß

die-

dieselbe Ursache nicht dieselbe Wirkung hervorbringt?

Ich setze ferner, daß ein Mensch ausgeht, in der Absicht, ein Geschäft zu verrichten; daß ihm mitten auf dem Wege einfällt, er habe noch etwas vergeßen; daß er nun umkehrt, und das vergeßene verrichtet; und frage nun; wie kann dies der Körper ohne Einfluß der Seele? Wer stimmt hier die Maschine zu entgegengesetzten Bewegungen? Ein äuserer Eindruck nicht, denn ich nehme an, daß seine Sinne ihn nicht an das Vergeßene erinnern, daß ihn blos der Lauf seiner Ideen darauf führt. Wie kann also die Maschine umkehren? Was kann sie treiben, ihren Lauf zu ändern? — Sie war so gestimmt, daß sie den Lauf ändern mußte — Und diese Stimmung, hatte sie einen Grund, oder keinen? Und wenn sie ihn hatte, müßte er nicht in dem vorhergehenden Zustande der Maschine liegen? Hierin aber kann er nicht liegen, denn ich habe ausdrücklich allen sinnlichen Eindruck weggenommen. Also kann eine solche Umkehrung nach blos mechanischen Gesetzen, ohne Bewußtseyn nicht erfolgen.

Es ist endlich auch falsch, daß alle Gedanken der Seele sich ohne Beyhülfe des Körpers entwickeln. Wir wißen aus unwidersprechlichen Erfahrungen, daß ein wenig zu viel Wein, ein Schlag auf den Kopf; eine Verderbung der Säfte, und manche andere äusere Ursachen mehr, den Verstand verwirren. Nach Leibnitzens Voraussetzung thun sie dies nicht, und er kann diesen Erfahrungen nicht anders ausweichen, als dadurch, daß er sagt, die Unordnungen des Verstandes kommen von der Seele selbst her. Wenn er nun aber anzeigen soll, wie dies geschieht, oder auch nur geschehen kann: so wird er sich in einer großen Verlegenheit finden. Soll sich die Seele selbst rasend, närrisch, wahnsinnig machen? Und wenn sie es soll, wodurch soll sie es? Durch ihren Willen? — Wer will gern wahnsinnig seyn? Wer wünscht nicht vielmehr es nicht zu seyn? Durch die Bestimmung des Schöpfers? — Wie kann der einer Seele bestimmen, unsinnig zu seyn, ohne in ihr die Ursachen des Unsinns zu legen? Und wie kann er die Ursachen des Unsinns in ihr legen, ohne sie in ihren vorhergehenden Zustand zu legen? Der vorhergehende

hende Zustand der Seele aber wirkt hier nichts, ein vorher am Verstande gantz gesunder Mensch nimmt Opium, oder trinkt zu viel Wein, gleich ist sein Verstand krank, wie kann hier die Ursache in der Seele selbst seyn?

Nicht nur an die Wahnsinnigen, sondern auch an die durch ihre Sinne betrogenen hat Leibnitz nicht gedacht, als er seine Harmonie ausdachte; ja so wenig hat er an sie gedacht, daß er die Betrügerey der Sinne zugab. Wie können aber die Sinne trügen, wenn sie auf die Seele keinen Einfluß haben? Wie kann man sich förmlicher widersprechen, als hier Leibnitz? Gesetzt aber auch er hätte dies nicht zugegeben: so würde es dennoch wider ihn zeugen. Einerley Thurm sehen wir in der Ferne rund, in der Nähe viereckt, wie geht dies zu? Nach Leibnitz nothwendig so, daß sich das erstemahl die Idee des runden, und das andere die des viereckten in der Seele entwickelt. Nun aber sehen wir einen Thurm in der Ferne rund, von dem wir schon vorher wißen, daß er viereckt ist, und können doch nicht anders als ihn rund sehen. Wie dies? Die Seele hat die Idee des vier-

eckten

eckten so wol, als die des runden; sie weiß so gar gewiß, daß die des runden hier gar nicht am rechten Orte steht, und doch kann sie sie von dem Bilde des Thurmes nicht trennen. Wer zwingt sie hier, sich wider ihren Willen zu betrügen? Wer nöthigt sie, sich einen Gegenstand anders vorzustellen, als sie gewiß weiß, daß er würklich ist? Sie selbst gewiß nicht, die Entwickelung der Ideen auch nicht, denn sie hat beyde Ideen des runden und viereckten gegenwärtig; also nichts anders, als die Sinne selbst, und folglich haben die Sinne würklichen Einfluß auf die Seele.

Am deutlichsten endlich erhellt dies daraus, daß es keine angebohrne Ideen giebt, daß wir alle unsere Kenntniße aus Erfahrungen mühsam sammlen müßen; denn wenn dies ist: so ist gar keine vorherbestimmte Harmonie möglich. Daß aber dies ist, soll gleich im folgenden Hauptstücke dargethan werden.

Da also keine gelegentlichen Ursachen keine vorherbestimmte Harmonie den Einfluß der Seele und des Leibes in einander erklären; da beyde Systeme nicht nur bloße Hypothesen,

pothesen, sondern auch noch dazu falsche Hypothesen sind: so bleibt nichts anders übrig als zu sagen, daß Seele und Leib auf eine physische Art in einander wirken. Folgendes Raisonnement bestätigt dies hinlänglich: daß zwey Dinge als Ursache und Wirkung mit einander in Verbindung stehen, können wir nicht anders als daher wißen, daß das eine immer, und unmittelbar auf das andere folgt, und nicht anders folgt, als wenn das erstere da ist. Wenn eine Kugel die andere in Bewegung setzt: so sorgen wir aus keiner andern Ursache, daß die erste Ursache der Bewegung der letztern ist, als weil wir die Bewegung der letztern unmittelbar auf die der erstern folgen sehen, weil wir keine Bewegung der letztern erfolgen sehen, wenn nicht die der erstern vorher gegangen ist. Von der eigentlichen Art, wie die Dinge auf einander wirken, wißen wir nichts, auch das simple alltägliche Faktum, daß eine bewegte Kugel die andere fortstößt, können wir nicht einmahl aus unsern allgemeinen Ideen erklären. Gewiß würden wir nie darauf gefallen seyn, daß eine Kugel, oder überhaupt ein Körper den andern bewe-

gen kann, wenn es uns nicht unsere Sinne gesagt hätten. Da wir also kein anderes Kriterium haben, die Causal-Verbindung zu erkennen: da dies Kriterium auch bey dem Einfluße des Leibes und der Seele auf einander sich findet: sind wir da nicht vollkommen berechtigt zu schließen, daß beyde Substantzen als Ursache und Wirkung, das ist physisch, auf einander Einfluß haben?

Man frage aber ja nicht, worin dieser Einfluß besteht? wie er eigentlich bewerkstelliget wird? denn davon läßt sich noch bis jetzt nicht das geringste mit einiger Zuverläßigkeit sagen. Unsere eigene innere Empfindung lehrt uns nicht das mindeste davon; und die äusere auch bis jetzt noch so gut als Nichts. Da wir noch nicht wißen, ob Lebens-Geister, oder Nerven-Zitterungen die Sensationen hervorbringen, wie können wir da wißen, wie die Sensationen der Seele mitgetheilt werden? Da wir noch nicht wißen was das wirkende Wesen ist, wie können wir da wißen wie es wirkt? Und gesetzt auch es wäre schon ausgemacht, daß der Nerven-Saft, oder die Nerven-Oscillation das Mittel ist, dadurch die Seele wirkt: so kön-

können wir doch noch nicht erklären, wie daraus Sensationen und willkührliche Bewegungen entspringen, weil wir nicht wißen, welche Art von Veränderung die Seele durch die Sensation leidet, und welche Art von Bewegung ein Entschluß in und außer ihr hervorbringt.

An eine genaue Erklärung ist hier gar nicht zu denken. Allgemein können wir eben so viel einsehen, daß die durch Sensation bewegten Nerven die Seele auf eine gewiße Art durch Bewegung modificieren, und daß die durch einen Entschluß bewegte Seele diese Bewegung den Nerven mittheilt.

Funfzehntes Hauptstück.

Von den angebohrnen Ideen.

Die Streitigkeiten, welche über die Frage, giebt es angebohrne Ideen? geführt worden sind, scheinen dem ersten Anblicke nach mehr zu den blos neugierigen Spekulationen als nützlichen Untersuchungen zu gehören. Denn wozu nützt es uns zu wißen, ob sie es sind, oder nicht sind?

Werden dadurch die Ideen anders, wenn sie angebohren sind, als wenn sie es nicht sind? Was haben wir also gewonnen, wenn wir auch diese Frage auf das gewißeste entscheiden? — Was wir dadurch gewonnen haben? Gewiß sehr viel, denn es ist doch wol großer Gewinnst, wenn man weis, ob man den Ursprung aller unserer Kenntniße von der Erfahrung herleiten soll, oder nicht; es ist doch wol für die Seelenlehre höchst wichtig, zu wißen, aus welchen Quellen sich unsere Einsichten herleiten, und eine Psychologie, die alles aus Erfahrungen ableitet, muß nothwendig gantz anders aussehen, als die alles angebohren seyn läßt. In diesem Lichte betrachtet, wird diese Frage eine der wichtigsten in der ganzen Seelenlehre; und in diesem Lichte betrachteten sie auch würklich einige von den sich über sie streitenden; wenn es aber nicht alle thaten: so hätten es doch wenigstens alle thun müßen. Locke warf sie in keiner andern Absicht auf, und war in keiner andern Absicht so sehr für ihre Verneinung, als um seine Theorie von der Entstehung und Entwickelung aller Kenntniße aus der Erfahrung außer allen Zweifel

zu setzen. Leibnitz war aus keiner andern Ursache Lockens Gegner in diesem Punkte, als weil er unsere Kenntniße aus andern Quellen als der Erfahrung ableiten zu müssen glaubte. Zwar haben manche diesen Punkt in der Hitze des Streites aus dem Gesichte verlohren; allein ein neuerer sehr scharfsinniger Schriftsteller hat sie wiederum daran erinnert, *) und es ist gut, diese Erinnerung nicht vergeblich seyn zu laßen.

Da Plato die Präexistenz der Seele behauptete, und eine von den wichtigsten Schwierigkeiten gegen diese Lehre darin fand, daß wir von unserm ehemaligen Zustande jetzt nichts mehr wißen: so bemühte er sich dagegen zu beweisen, daß dies falsch ist, und daß in der That unser ganzes jetziges Wißen nichts als Erinnerung an ehemahls erlangte Wißenschaft ist. Aristoteles, Epikur, und mit einem Worte, alle die die Präexistenz der Seele leugneten, leugneten auch die angebohrnen Kenntniße; ohne aber doch in einigen beträchtlichen Streit mit ihren Gegnern sich einzulaßen, vielleicht weil ihnen die Frage nicht

 wichtig

*) Hume Essais philosophiques Tom. I. essai 2. p. 46.

wichtig genug war, sich sehr darum zu zanken. Und das konnte sie auch ihnen nicht seyn; weil jeder Sekte nur solche Fragen wichtig sind, auf deren Beantwortung wo nicht ihr ganzes, doch wenigstens ein großer Theil ihres Systems ruhet. Ueber den Ursprung menschlicher Kenntniße hatten sie noch keine Lehr-Gebäude errichtet, alles was von ihnen darüber gesagt worden war, bestand in einigen einzelnen hingeworfenen Bemerkungen und Folgerungen aus dem Satze, es giebt keine angebohrne Ideen; und diese Bemerkungen wirkten nie so sehr auf die Köpfe der entgegengesetzten Parthey, daß sie sie sehr stark hätten angreifen sollen.

In diesem Zustande blieb die Frage bis auf Cartesius Zeit-Alter. Weil dieser der mächtigste und angesehenste Gegner der Aristotelischen Philosophie war, weil sein System allen übrigen den Umsturtz zu drohen schien: so stunden alle mächtig gerüstet gegen ihn auf; ließen keinen von seinen Sätzen unangefochten, und bestritten also die von ihm wieder erneuerten angebohrnen Ideen. Cartesius selbst hatte diese angebohrnen Kenntniße aus keiner andern Ursache wieder her-

vorge-

vorgesucht, als weil sie ihm ein vortreffliches Hülfsmittel zu seyn schienen, das Daseyn Gottes a priori zu beweisen. Die Idee von Gott, sagte er, ist zu groß, zu erhaben, als daß der kleine menschliche Verstand sie aus eigenen Kräften hätte bilden können; sie muß nothwendig von Gott selbst in unsere Seele gelegt seyn, und wenn das ist: so ist ein Gott. Einen andern Beweis der angebohrnen Ideen finde ich bey ihm nicht; auch er sahe also noch die Wichtigkeit der Frage, ob es angebohrne Kenntniße giebt? nicht ein.

Locke, der auf dem Wege der schärfsten und unermüdetsten Beobachtung gefunden hatte, daß sich die Entstehung aller unserer Kenntniße aus der Erfahrung sehr gut ableiten läßt, zog daraus die allgemeine Folgerung, daß es in uns keine angebohrne Ideen giebt. Hier fand er das Ansehen des Cartesius sich gerade entgegengesetzt, und er sahe leicht voraus, daß seine neue Theorie keinen Eingang finden würde, wenn er nicht alle seine Kräfte daran wendete, dieses Ansehen zu vernichten. Aus diesem Grunde widmete er einen beträchtlichen Theil seines

Werkes über den menschlichen Verstand der vorläufigen Untersuchung, ob einige von unsern Kenntnißen angebohren sind, oder nicht?

Plato und Cartesius hatten bis dahin gelehrt, die angebohrnen Ideen wären gantz schon vollendete Begriffe und Kenntniße, auf die wir nur einige Aufmerksamkeit wenden dürften, um sie völlig zu entwickeln, und zum deutlichen Bewußtseyn zu erheben. Solche Ideen, sprach Locke, kann es gar nicht geben, weil es widersprechend ist, Ideen zu haben, und nicht zu wißen, daß man sie hat. Von unserer Geburt an müssen wir uns der mit auf die Welt gebrachten Kenntniße bewußt gewesen seyn, wenn sie so gantz vollendet, und entwickelt wären; daß wir nur an sie denken dürften, um sie uns lebhaft zu machen. Wir müßen ferner auch genau wißen, wie groß die Anzahl der angebohrnen Ideen ist, oder wenn auch wir Layen dies nicht wüßten: so müßten es doch wenigstens die wißen, die in die Geheimniße ihrer Seele so sehr eingeweihet zu seyn vorgeben, daß sie in ihrer Seele verborgene Schätze erblicken, die kein anderes

sterbliches Auge je darin gesehen hat. Allein auch die sind unglücklicher Weise uneinig, der eine nimmt mehrere und andere angebohrne Ideen an, als der andere; was folgt also richtiger, als daß sie selbst nicht wißen, was angebohren und nicht angebohren ist, mit andern Worten, daß es nichts angebohrnes giebt.

Durch die Stärke dieser und anderer Gründe überwunden, fiengen schon einige Cartesianer an, Ausflüchte zu suchen, und unvermerkt dem Ausdrucke angebohrner Ideen eine andere Bedeutung unterzuschieben, als er anfangs gehabt hatte. Lockens Gründe, sagten sie, schließen nicht, denn angebohrne Ideen sind in der Seele, so wie die Figuren im Wachse sind. Aus einem gegebenen Stücke Wachs kann man alle mögliche Körper-Gestalten machen, ohne daß deswegen alle würklich darin sind; eben so kann auch die Seele ohne alle vorhergegangene Erfahrung aus sich alle mögliche Ideen hervorziehen, ohne daß sie darum sich aller möglichen Ideen bewußt ist. *)

*) La Forge de Mente human. p. 71.

Lockens Gründe schienen den meisten so stark, und sein Ansehen ward so groß, daß man auf diese Subtilität nicht achtete; vielleicht würde man sie gantz vergeßen haben, hätte nicht ein Mann von großem Ansehen ihr eben durch sein Ansehen mehr Gewicht gegeben. Auch in den Streitigkeiten der Vernunft gilt das Ansehen der Person, ein wenig geachteter Schriftsteller trägt einen Gedanken vor, und man achtet ihn wenig; ein Mann von Ansehen wiederhohlt eben das, und nun ist es wichtig, macht es Eindruck. Dieser Mann von Ansehen war hier Leibnitz, er bediente sich eben dieser Distinktion, um die angebohrnen Ideen gegen Lockens Gründe zu schützen. Die angebohrnen Ideen, sagte er, sind nicht solche, deren wir uns bewußt sind, es sind Dispositionen, Virtualitäten, schlummernde Bilder, die nur eine kleine Anstrengung, eine kleine Aufmerksamkeit erfordern, um zu lebendigen Kenntnißen zu werden. Man stelle sich einen Marmorblock vor, deßen Adern die Figur des Herkules abbilden; man setze, daß ein Bildhauer nach dieser von der Natur gemachten Zeichnung arbeite, und uns einen

voll-

vollkommenen Herkules darstelle; muß man da nicht sagen, Herkules sey dem Steine gleichsam angebohren? Gerade so verhält es sich auch mit unsern Kenntnißen, sie liegen alle in der Seele, sind alle in ihr abgezeichnet, nur muß Aufmerksamkeit und Nachdenken sie ausbilden, sie zu wahren lebhaften Kenntnißen machen. Nach diesen Grund-Sätzen gab Leibnitz Locken alle seine Beweise zu, und blieb doch bey seiner Meynung. Sie zeigen, sagte er, nichts mehr, als daß es keine solche angebohrne Ideen geben kann, deren wir uns deutlich bewußt sind, und solche angebohrne Ideen lehre ich auch nicht. Wollte man ihm einwenden, es kann nichts in der Seele geben, deßen wir uns nicht bewußt sind: so antwortete er, das ist falsch, es giebt allerdings manche Ideen, von denen wir gar nichts wißen, das ist, schlummernde, dunkle Ideen. Bey dem Geräusche der Meeres-Wellen hört man nichts als ein verwirrtes Getöse, das Geräusch jeder einzelnen Welle hört man nicht, und doch muß man auch dies nothwendig hören, weil man sonst das ganze Geräusch unmöglich hören könnte.

Frug man ihn nach den Beweisen, daß es würklich solche Kenntniße giebt: so berief er sich auf folgende: wenn alle unsere Begriffe aus der Erfahrung entstehen, woher denn die allgemeinen? Auch aus der Erfahrung? Unmöglich, denn alle Erfahrung ist individuell, alle Erfahrung giebt individuelle Begriffe, giebt nichts als individuelle Begriffe. Also nicht unmittelbar aus der Erfahrung; auch nicht mittelbar, durch Allgemeinmachung mehrerer individueller Erfahrungen. Denn was ist ein allgemeiner Begriff? Nicht ein solcher, der von allen Individuis ohne Ausnahme gilt? wo kennen wir aber alle Individua? wie können wir alle mögliche Individua kennen? Wären allgemeine Ideen durch Abstraktion allgemein geworden: so könnten sie unmöglich vollkommen allgemein, unmöglich mit vollkommener Ueberzeugung als allgemein erkannt seyn. Es ist also gewiß, daß das vollkommen allgemeine in unsern Begriffen nicht aus Erfahrung, folglich aus einem uns angebohrnen Principio entsteht, das ist, daß allgemeine Begriffe schon von Natur in unserer Seele liegen, und nur durch einzelne

Erfah-

Erfahrungen aufgeweckt werden. Eben dieser Schluß läßt sich auch auf unsere allgemeinen, und nach mathematischer Strenge und Gewißheit allgemein richtigen Sätze anwenden. Zwey mahl zwey sind vier, allemahl vier, nothwendig vier. Woher wißen wir dies mit unumstößlicher Gewißheit? Aus der Erfahrung? Durchaus nicht, denn wenn ich auch in Millionen Rechnungen finde, daß zwey mahl zwey vier sind: so kann ich doch daraus noch nicht folgern, nicht mit unbeweglicher Gewißheit schließen, daß zwey mahl zwey allemahl, ohne Ausnahme, nothwendig, vier seyn müßen. Diese Schlüße sind gantz der Feinheit des Leibnitzischen Geistes würdig; aber darum doch nicht ohne Fehler. Ich glaube deren zween zu finden, den ersten, daß die Allgemeinheit unserer Begriffe und Sätze größer und strenger angenommen wird, als sie würklich ist. Unsere meisten allgemeinen Begriffe und Sätze sind, wie es auch Leibnitz selbst durch Lockens Gründe gezwungen zugiebt, offenbahr nichts, als provisionell allgemein, und gelten nur unter der stillschweigenden Bedingung, daß sich noch bisher keine Ausnah-

men gefunden haben. Alles Gold ist gelb, sagt nicht und kann nicht sagen, daß es kein weißes Metall geben kann, dem die Eigenschaften des Goldes zukommen; weil wir dies nicht wißen; er sagt und kann nichts mehr sagen, als daß alles uns bisher bekannt gewordene Gold gelb ist. Und zu dieser Art der Allgemeinheit gehören, wo nicht alle, doch gewiß die allermeisten unserer Sätze und Begriffe von natürlichen, würklich vorhandenen Substanzen. — So bleiben aber doch noch manche andere allgemeine Begriffe und Sätze übrig, deren Allgemeinheit ungezweifelt ist, und woher die? Woher, daß drey Seiten und drey Winkel in den allgemeinen Begriff eines Dreyeckes gehören? Woher die, daß jedes Dreyeck drey Seiten und drey Winkel nothwendig haben muß? — Daher, daß es uns einmahl gefallen hat, diesem Dinge diesen Nahmen zu geben; nicht aber daher, daß die Allgemeinheit dieses Satzes uns angebohren wäre. So bald der Sprach-Gebrauch einmahl festgesetzt hat, daß eine gewiße Figur mit drey Seiten und drey Winkeln ein Dreyeck heißen soll: so ist auch die

nothwendige Allgemeinheit dieses Satzes festgesetzt; und um ihn mit völliger Gewißheit zu erkennen, darf man weder alle mögliche Dreyecke gesehen, noch auch eine angebohrne allgemeine Idee des Dreyeckes haben.

Den andern, daß Leibnitz unrichtig annimmt, die Allgemeinheit mancher Sätze sey deswegen angebohren, weil sie nicht aus der Erfahrung entspringen könne. Daß zwey mahl zwey vier sind, läßt sich durch Induction und also auch durch Erfahrung nicht in seiner ganzen Strenge beweisen; muß denn darum dies Urtheil schon angebohren seyn? Wie wenn es nun in seiner ganzen Strenge aus der Vergleichung der Begriffe von zwey und der Addition unmittelbahr folgt? Wie wenn es widersprechend und undenkbar ist, daß zwey mahl zwey nicht vier sind? Kann nicht in diesem Falle der Verstand aus der Natur der Begriffe selbst die nothwendige, und in allen möglichen Fällen richtige allgemeine Folgerung daraus ziehen, daß zwey mahl zwey vier sind? Und wenn er das kann, warum wollen wir zum Angebohrnen unsere Zuflucht nehmen?

Ob gleich nach Locken die meisten Philosophen die angebohrnen Begriffe haben fahren laßen; so hat es doch noch hin und wieder einige gegeben, die sie beyzubehalten gesucht haben. Ihre Gründe aber sind größtentheils entweder schon so oft widerlegt, oder auch so seicht, daß es der Mühe nicht werth ist, ihrer auch nur mit einem Worte zu gedenken. Einen unter ihnen habe ich aber doch scharfsinnig genug gefunden, um ihn nicht gantz mit Stillschweigen übergehen zu dürfen. Er lautet so; es ist aus allgemeinen Erfahrungen bekannt, daß die Kinder sehr früh schon zu fühlen anfangen, ob man ihnen Unrecht thut, oder nicht: es ist ferner gewiß, daß diese Kinder vom Unrecht und Recht, und überhaupt von allen moralischen Verhältnißen aus Erfahrung keine Begriffe haben; es ist also auch unleugbar, daß ihnen Ideen von Recht und Unrecht angebohren seyn müßen. *)

Dieses Raisonnement hat den einzigen kleinen Fehler, daß es uns nicht sagt, wie alt die Kinder seyn müßen, um Gefühl von Recht und Unrecht zu haben. Diesen also muß

*) Le Theisme Tom. I. p. 28.

muß ich zu ergänzen suchen, und dann wird man bald sehen, ob er richtig schließt. Von gantz kleinen Kindern, die eben auf die Welt kommen, kann hier die Rede unmöglich seyn. Denn die wißen von sich selbst noch nichts; also von solchen, die schon einige Erfahrungen gemacht, und einige Ideen gebildet haben. Und diese nun, in wie fern fühlen sie das Recht und Unrecht? Als Recht und Unrecht? oder blos als Nicht-Erfüllung ihres Willens? Ich fürchte sehr, als das letzte, denn ein Kind wird nie unwillig, wenn man ihm seinen Willen läßt, dieser Wille mag übrigens recht oder unrecht seyn; nur dann wird es mißvergnügt, wenn man das nicht thut, was es verlangt. Hiemit fällt also schon ein großer Theil des angebohrnen Gefühles von Recht und Unrecht dahin. — Aber noch nicht alles; denn man strafe ein solches Kind mit Recht, es wird sich zufrieden geben; mit Unrecht, es wird einen innerlichen Unmuth darüber blicken laßen — Gantz recht; aber fühlt es darum auch was Recht und Unrecht ist? Folgt daraus, daß wir dies als Recht oder Unrecht ansehen, daß auch das Kind es sich

unter dieser Gestalt vorstellt? Mich dünkt, nein, denn sonst müßte auch ein Hund wissen, was Recht und Unrecht ist. Man schlage einen Hund, wenn er Sachen, die nicht für ihn da sind, anrührt, und das andere, oder dritte mahl, wird er sie entweder gar nicht, oder doch mit großer Furcht und Behutsamkeit anrühren, er wird auf das erste Wort, den ersten Wink zitternd zurückfahren: warum? Weil er weiß, daß er etwas thut, das er laßen sollte? Daß er Unrecht thut? Gewiß nicht, sondern weil er sich an seine vorigen Schläge erinnert. Gerade eben so verhält es sich auch mit dem Gefühle des Rechtes und Unrechtes bey den Kindern. Ein Kind, das jetzt wegen einer Handlung bestraft wird, worüber es schon vorher war gestraft worden, erinnert sich an diese Strafe, denkt, das muß so seyn, und beruhigt sich; ohne weitere Einsichten von der Rechtmäßigkeit dieser Strafe zu haben. Ein Kind, an dem man jetzt eine Handlung bestraft, die man sonst immer hat ungestraft hingehen laßen, oder die man wol gar gelobt, mit Beyfall angesehen hat, wird unwillig, weil es die jetzige Strafe dem Eigen-

sinne,

sinne, der Feindschaft, der übeln Laune seiner Richter zuschreibt, und überzeugt ist, daß es eben dies schon öfter ohne alle Ahndung gethan hat.

So giebt es denn also gar keine angebohrne Kenntniße? Die Ideen der Existentz, Substantz, Dauer, und unserer eigenen Seelen-Fähigkeiten liegen die nicht nothwendig, nicht unzertrennlich in uns? Sind sie nicht in alle unsere Handlungen, alle unsere Beschaffenheiten unauflöslich verwebt, müssen also nicht die angebohren seyn?

Auch die nicht; denn ein anderes ist es, in einem Subjekte liegen, und von einem Subjekte als in ihm liegend erkannt werden. Die Ideen der Dauer, Existentz, Substantz, u. s. w. liegen in jedem Steine; aber deswegen werden sie nicht von jedem Steine als in ihm liegend erkannt, deswegen sind sie ihm nicht angebohren. — Ein Stein denkt aber auch nicht — Gantz recht; aber ein anderes ist es auch, von einem lebenden denkenden Wesen gefühlt, und von einem denkenden Wesen gedacht werden. Wir fühlen alle Tage daß wir existieren, allein deswegen haben wir so wenig

einen genauen Begriff der Existentz, daß die wenigsten nicht einmahl wißen was sie ist, daß auch die größten Philosophen noch nicht ausgemacht haben, was sie ist. Wir fühlen täglich, daß wir etwas wollen, wünschen, hoffen, urtheilen, schließen; aber darum wißen wir so wenig, was dies an sich ist, daß die meisten davon gar keine, und auch solche, die darüber nachgedacht hatten, oft sehr unrichtige Vorstellungen haben. Ein Hund fühlt ohne Zweifel daß er ist, daß er dauert, daß er etwas will, etwas nicht will; aber weiß er darum auch, was Existentz, Dauer, Wille ist? Allein gesetzt auch dieß wäre falsch: so folgt doch noch daraus, daß solche Ideen von uns unzertrennlich sind, daß wir sie ohne alle Erfahrung haben können. Kann ein Mensch wißen, was wollen, denken, schließen ist, wenn er nie gewollt, gedacht, geschloßen hat? Mich dünkt, eben so wenig als er wißen kann, was sehen ist, wenn er blind gebohren ist. Ohne Erfahrung also sind alle unsere Ideen von unsern eigenen Seelen-Fähigkeiten nichts. Kann ein Mensch wißen was Existentz, Dauer ist, wenn er wie seine Existentz

seine Dauer gefühlt hat? Mich dünkt, eben so wenig, als er wißen kann, was bitter oder süß ist, wenn er es nie geschmeckt hat. Also ohne Erfahrung sind auch die Ideen der Existentz, der Dauer nichts.

So giebt es denn also gar keine angebohrne Kenntniße? — Gar keine, und dies wird auf folgende Art bewiesen. 1) Sollen Ideen angebohren seyn: so müßen es entweder einfache, oder zusammengesetzte seyn. Keine einfache; denn sinnlich einfache sind es gewiß nicht; ein Blindgebohrner kann sich nie durch sich selbst Ideen vom Lichte und von den Farben; ein Taubgebohrner nie Ideen von Tönen, mit einem Worte, ein Mensch, dem alle äusere Sinne fehlen, kann sich von den sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge nicht die geringste Vorstellung machen; sie hängen alle unleugbar von der Erfahrung ab. Aber vielleicht sind es einfache Ideen des innern Sinnes? Auch die nicht; ein Mensch der nie Mitleiden, oder Eifersucht, oder es sey welcher Affekt es wolle, empfunden hat, kann sich auch von ihnen gar keine Vorstellung machen. Ein Mensch, der nie gedacht, nie geurtheilt hat, kann auch von diesen Seelen-Wirkungen

durchaus nichts wißen. Einfache Ideen des innern Sinnes, sind an sich nichts anders als Ideen von gewißen Wirkungen und Thätigkeiten der Seele; wie kann man aber Ideen von Wirkungen der Seele haben, ohne diese Wirkungen an sich erfahren zu haben? Wie kann die Seele eine Wirkung der Seele kennen, wenn es nicht an ihr selbst ist? Es ist widersprechend daß die Seele wißen soll, was ein Urtheil ist, ohne je selbst geurtheilt zu haben; denn heißt das nicht, sie soll wißen was bey dem Urtheile geschieht, wie dabey verfahren wird; und soll es auch nicht wißen? Nicht wißen nemlich, weil sie das Verfahren bey den Urtheilen unmöglich anders als durch sich selbst, das ist, durch ihre eigene Erfahrung kennen kann. Keine einfache Ideen also sind angebohren, also auch keine zusammengesetzte, also gar keine.

2) Giebt es angebohrne Ideen: so sind es entweder allgemeine oder individuelle. Nicht individuelle, denn die können wir eben so gut durch Erfahrung erlangen; die sind an der Zahl unendlich, und können nicht alle angebohren seyn; die werden fast täglich durch neue Erfahrungen und Beobachtungen erweitert

weitert und vermehret; die fallen endlich ohne Sinnen und ohne Erfahrung gantz weg. Also auch keine allgemeine; denn die allgemeinen können ohne die individuellen nicht seyn, wer nie individuelle Katzen oder Hunde gesehen hat, weiß auch nicht was einr Katze, ein Hund überhaupt ist. Also gar keine.

Wenn es denn also keine angebohrne Kenntniße giebt, woher kommen sie? Von der Erfahrung ohne Zweifel, und so antwortete auch Locke im allgemeinen. Diese Erfahrung aber, durch welche Kanäle gelangt sie zur Seele? Durch die Sinne, antwortet Locke. Allein? Zwar behauptet Bonnet dies aus dem Grunde, weil alle, auch die allerabstraktesten Ideen durch ihre Zeichen veranlaßt werden, die Körper, nemlich Töne und Bewegungen sind. *) Allein er wird auch hoffentlich billig genug seyn, zu gestehen, daß dies nur ein Schein-Beweis ist, wenn er erwägt, daß zwar die Ideen durch Zeichen erweckt werden, wenn sie einmahl da sind; daß es aber ein anders ist, durch Zeichen erweckt werden, und an Zeichen kleben, als durch

*) Bonnet Essay analytique chap. 4.

durch Zeichen hervorgebracht werden, und von Zeichen als Ursachen abhängen. Die Idee des Denkens, Urtheilens, der Furcht, wird durch kein Zeichen, kein Wort, keinen Ton, keine Bewegung demjenigen mitgetheilt, der sie nicht schon anders woher erhalten hat. — Aber alle Ideen werden ja durch Nerven- und Fibern-Bewegungen mitgetheilt, und Nerven- und Fibern-Bewegungen sind ja sinnliche Bewegungen — Es sey: so muß er aber sagen, daß alle Ideen einen körperlichen, nicht aber einen sinnlichen Ursprung haben, denn die Bewegung der Fibern, dadurch wir uns einen abwesenden Gegenstand vor Augen mahlen, ist doch keine Empfindung, keine sinnliche Rührung. — Sie ist eine Rührung des innern Sinnes — So sind wir auch am Ende einig, denn auch Locke schloß die Empfindungen des innern Sinnes nicht aus.

Nicht also die äusern Sinne allein, sondern auch der innere Sinn oder das Bewußtseyn unserer eigenen Seelen-Thätigkeiten, sind die beyden Quellen aller unserer Begriffe. Die äusern Sinne geben uns Ideen von Farben, Tönen, Gerüchen,

u. s. w.; der innern aber vom denken, wollen, urtheilen, schließen, u. s. w.

In wie ferne aber? So daß beyde Quellen von einander unabhängig sind, oder so, daß die eine ohne die andere nichts vermag? Das erste ist gegen alle Erfahrung. Ein Mensch der nicht sieht, hat keine Ideen von Licht und Farben, einer der nicht hört, hat keine Vorstellungen von Tönen, einer der nicht riecht, hat keine Begriffe von Gerüchen, mit einem Worte ohne alle äusere Sinne fallen auch alle von außen kommende Ideen weg. Und damit auch alle aus Reflexion entstehende; denn da diese aus den Thätigkeiten der Seele entstehen; da diese Thätigkeiten unthätig bleiben, wenn sie keinen Gegenstand ihrer Beschäftigung haben. Da dieser Gegenstand gäntzlich fehlt, wenn die Seele nicht von außen modificiert wird: so können auch keine Reflexions-Ideen gebildet werden. Ein Kind im Mutterleibe lebt ohne Zweifel, und ist beseelt, aber dem ohngeachtet hat es nicht die geringste Idee von seinem Zustande; es sammlet sich in einigen Monaten nach seiner Geburt schon Ideen; warum nicht auch in den Monaten seiner

seiner Einschließung? Offenbahr darum, weil seine Sinne noch nicht gebraucht werden, weil seine Seele nicht von außen in Thätigkeit versetzt wird; also darum, weil ohne sinnliche Ideen auch keine Reflexions-Ideen seyn können. Die Sinne setzen folglich die Seele zuerst in Thätigkeit, die sinnlichen Eindrücke veranlaßen sie, ihre innern Kräfte zu üben, und aus dieser Uebung entstehen hernach die Reflexions-Ideen. Die Sinne also sind die erste Quelle aller unserer Kenntniße.

Zusätze

zum ersten und andern Theile

der

Untersuchungen über den Menschen

zur

Beantwortung einiger Einwürfe

von

Dieterich Tiedemann

Professor der alten Sprachen am Collegio Carolino zu Caßel.

Vorbericht.

Des Wunsches, Einwürfe der Philosophen gegen die vornehmsten Sätze meiner Untersuchungen zu sehen, bin ich gewähret worden. Man hat theils aus wahrheitsliebenden, theils aber auch aus niedrigern Bewegungs-Gründen verschiedenes gegen mich eingewendet. Die erstern finde ich bey den Verfaßern der Erfurter und Jenaischen gelehrten Zeitungen; die letztern aber bey einem Recensenten der Lemgoer Bibliothek. Jedem werde ich so, wie

sie es verdienen, jetzt zu antworten suchen, den erstern, um der Wahrheit zu dienen, dem letztern, um die Ungezogenheit zu hemmen, wenn sie sich den Schein des Eifers für Wahrheit geben will. Unter ihrer natürlichen Gestalt würde ein mitleidvolles Stillschweigen gegen sie das schicklichste Betragen seyn. Von dem Lemgoer Recensenten muß ich, weil er den ersten Theil kritisirt, zuerst reden.

Der

Der Recensent im dreyzehnten Bande der Lemgoer auserlesenen Bibliothek findet vornemlich folgende Fehler an meinen Untersuchungen: sie enthalten nichts Neues, viel Unbestimmtes und Falsches; das gantze System ist unzusammenhangend und übel abgefast, es ist endlich höchstens für Anfänger in der Philosophie brauchbar. Dabey schließt er mich gäntzlich von der Claße guter Schriftsteller aus, und läst mir weiter nichts als das Verdienst, gesammlet zu haben, was man schon vorher wuste. In diesen und noch stärkern Ausdrücken, worunter auch einige pöbelhafte sich mischen, ist die gantze Recension abgefast. Wenn dieser Tadel gegründet wäre: so müste ich mich doch über die in unsern Tagen nicht gewöhnliche Unhöflichkeit des Ausdrucks beklagen. Nach dem Unwillen, womit gantz Teutschland vor nicht gar vielen Jahren Grobheit im Kritisiren entstehen, nach dem lauten Freudengeschrey, womit es

sie wieder untergehen sahe, nach dem allem, was im satyrischen und ernsthaften Tone über die Sitten der Kritiker gesagt ist, sollte man glauben, es sey unmöglich, daß noch jetzt Männer von Einsicht einen solchen Ton annehmen könnten; glauben, daß die Furcht, allgemeine Verachtung sich aufzuladen, jeden auch noch so ungeschliffenen nöthigen müste, in den Augen des Publikums wenigstens, eine gesittetere Aufführung anzunehmen. Unglücklicherweise für alle Moral giebt es immer Leute, deren Hertz entweder zu verhärtet ist, um ihre Güte zu fühlen, oder zu stoltz, um sich ihr unterwerfen zu wollen. Die heutige feinere Lebens-Art unserer Gelehrten, und das weit mehr ausgebreitete Gefühl des Wohlstandes läst mich jedoch hoffen, daß man solche von Zeit zu Zeit sich emporhebende Auswüchse mit Verachtung ansehen, und eben dadurch vertilgen wird.

Wenn aber noch dazu diese gantze Kritik im höchsten Grade ungerecht ist; wenn alle mir angerechnete Fehler angedichtete sind; wenn der Kunstrichter gerade da gegen alle Regeln des Raisonnements sich versündigt, wo er mir Fehler aufladet: kann und soll ich da

nicht

nicht etwas mehr als mich beklagen? Ist es nicht da durchaus unvermeidlich, dem Recensenten in eben den Ausdrücken seine Fehler vorzuhalten, in welchen er mir die meinigen vorgeworfen hat? Kann man dem, der uns vorwirft, daß wir Unphysiologen sind, und gerade da Mangel an Kenntniß der Physiologie zeigt, anders antworten, als daß er selbst ein Unphysiolog ist? Verständige Leser werden aus diesem Grunde, und der Billigkeit des Wiedervergeltungs-Rechtes, den nicht für einen Mann von schlechter Erziehung halten, welcher eine Grobheit im Nothfalle mit einer Grobheit erwiedert. So sehr als irgend jemand von der feinen Welt haße ich alles pöbelhafte Betragen, vornemlich an Leuten, die durch ihre Aufführung so wie durch ihre Kenntniße zeigen sollten, daß sie mehr als Pöbel sind. Und ich hoffe, ein unpartheiischer Leser wird mich der Ungezogenheit deswegen nicht beschuldigen, weil ich aus unvermeidlicher Nothwendigkeit gleiches mit gleichem vergelte.

Um aber auch hier noch die strengste Gerechtigkeit zu beobachten, will ich nur mit seinen eigenen Worten dem Recensenten antworten.

worten. Die unterstrichenen Ausdrücke werden allemahl die meines Richters seyn. So wird hoffentlich weder er über Unbilligkeit, noch das Publikum über ungesittetes Betragen sich beschweren können.

Wer mein Recensent ist, weiß ich nicht, ich vermuthe aber aus allen Umständen in der Recension, daß er ein angehender Kritiker seyn muß. Disputationen aus Allgemein-Plätzen, seichtes Raisonnement, kühnes Urtheil über nicht verstandene Sachen, charakterisiren ihn als einen solchen. Sollte ich mich in dieser Vermuthung irren: so werde ich das mit Vergnügen gestehen, sobald es ihm gefallen wird, das Incognito zu verlaßen. Und darum bitte ich ihn angelegentlich; er ist es mir schuldig, damit ich wiße, gegen wen ich mich zu vertheidigen habe; er ist es dem Publikum schuldig, damit dieses ihn nicht für einen heimtückisch boshaften Mann halte.

Gleich der Anfang der Recension ist der deutlichste Beweis, daß der Recensent tadeln will, ohne zu wißen, was tadelnswerth ist. Er lautet so: Weil es denn der heutigen Welt Brauch und Gewohnheit so mit sich bringt, daß man

man einem unter neuen verführerischen Nahmen alte Sachen verkauft, und es gerade im Fall der Schriftstellerey nur sehr großen Seelen vergönnt ist, nicht nachzuäffen: so tischt uns auch Hr. T. unter dem angezogenen Titel ein Gericht auf, welches im bekannten alten, seit Aristoteles erstaunlich angewachsenen Kochbuch Psychologie geheißen hat. Das unmäßige Dehnen und die unerträgliche Weitschweifigkeit sieht man dieser Periode gleich an; dies und der erzwungene Bombast verrathen untrüglich, daß der Rec. selbst nicht recht wuste, was er sagen wollte; weil man gerade in diesem Falle den Styl am meisten aufblähet, um sich das Ansehen zu geben, sehr wichtige Sachen gesagt zu haben. Und das Raisonnement! — Eines der magersten, die man seit Aristoteles je in der Philosophie gesehen hat! Nach Wegnehmung alles unnützen Wort-Schwalles bleibt weiter nichts übrig, als daß ich nach der heutigen Mode unter einem neuen Titel eine alte Wissenschaft abgehandelt habe. Der Recensent kannte doch des Herrn von Irrwiegs Werk wenigstens dem Nahmen nach, er wuste also, daß mein Titel kein neuer war; doch daran wollte

er mit Fleiß nicht denken, um nicht den chrienmäßigen Perioden zu verliehren. Und wofern er nicht den Plan zu einem halben Dutzend neuer Wißenschaften schon ausgeheckt hat, wie es fast scheinen sollte: so wußte er auch, daß man in unsern Tagen nicht leicht nagelneue Wißenschaften erfindet, daß es also für einen Schriftsteller kein Tadel ist, eine alte Wißenschaft unter einem schon bekannten Titel vorzutragen. Aber vielleicht wollte er nicht das, sondern das sagen, daß ich unter einem neuen Titel lauter alte Sachen vorgetragen habe. Auch in diesem Falle ist der Schluß so unzusammenhängend, als einer a baculo ad angulum. Wer hat wol je so schließen gelernt: es ist Mode, unter neuen Titeln alte Wißenschaften vorzutragen: also habe auch ich dies gethan? Hat wol je ein Mann blos darum geschrieben, weil es Mode ist zu schreiben?

Von demselben Schrot und Korn ist das gleich darauf folgende: der Begriff Mensch, ist zu schwankend, als daß er in irgend eines Erdensohnes Kopf Deutlichkeit und Bestimmtheit zurücklaßen sollte. Er ist zu viel umfaßend, als daß ihn je ein einzelner Mensch

umfaßen

umfaßen und erschöpfen wird. Das lehrt denn auch der Zuschnitt und die Ausführung des Buchs, welches den Menschen untersuchen soll, eigentlich aber nur einen Theil vom Menschen, oder beßer, menschliche Meynungen über die menschliche Seele und ihre Operationen, untersucht. Der Recensent scheint noch nicht zu wißen, daß der Philosoph, der Artzt, und der Mathematiker, jeder einen gewißen Theil des Menschen zum Gegenstande seiner Untersuchungen macht; daß man folglich, vermöge eines alten Herkommens, von selbst schon weiß, was der Philosoph vom Menschen zu betrachten hat. Daß meine Untersuchung philosophisch seyn sollte, lehrte die Vorrede, also war der Titel so bestimmt, als man ihn billigerweiser verlangen konnte. Ein Mann von Verstand, und ein Philosoph würde hierin nichts tadelnswerthes gefunden haben. Nur denn würde er Recht gehabt haben, mich zu tadeln, wenn ich nach des Recensenten Vorschrift dem Buche folgenden Titel vorgesetzt hätte: philosophische Untersuchung über den Menschen, das ist, Betrachtung über die Natur und das Wesen seiner Seele, ihrer Operationen, Fähigkeiten, Kräfte

und

und Gesetze, nebst Untersuchung des Einflusses des Körpers und der äusern Gegenstände, auf die verschiedenen Aeuserungen menschlicher Seelen-Fähigkeiten, u. s. w. Es gehört in der That ein hoher Grad von Dreistigkeit dazu, solche allgemein hergebrachte Gewohnheiten bey einem Schriftsteller zu tadeln. Entweder muß man die Titel der Tetensschen, Irrwiegschen, Helvetiusschen und fast aller philosophischen Schriften gar nicht kennen, oder eine gantz unwiderstehliche Neigung zum Tadeln besitzen, oder endlich den getadelten Schriftsteller persöhnlich haßen. Von diesen Fällen mag sich der Recensent denjenigen wählen, der sein Gewißen am nächsten trifft.

Damit er mir aber nicht den Vorwurf mache, daß ich das Wörtlein Psychologie hätte gebrauchen sollen, will ich ihm noch eine Bemerkung vorlegen, die ihm, ob er sich gleich der Weisheit demüthigen Schüler nennt, von seiner Lehrmeisterin noch nicht entdeckt zu seyn scheint. Psychologie ist seiner eigenthümlichen Bedeutung nach nichts weiter als Seelen-Lehre, das ist, Betrachtung der Seelen-Operationen an sich, ohne Einfluß des Körpers. Der Psycholog im strengen Verstande

stande darf also nichts weiter als die Begriffe der verschiedenen Seelen-Kräfte analysiren, und daraus ihre Bestandtheile, Verwandtschaften und Gesetze ableiten. Wenn man aber auch zugleich den Einfluß des Körpers, des Klima durch den Körper, mit untersuchen will: so überschreitet man schon die Gräntzen dieser Wißenschaft. Dies war meine Absicht, und dies die Ursache, warum ich mich des Wortes Psychologie nicht bedienen wollte. Ich weiß wohl, daß die Philosophen vielfältig auch die letztern Untersuchungen zur Psychologie gezogen haben; ob das aber recht ist, ist eine andere Frage. Mich dünkt noch immer, daß die beyden Fragen: welches sind die Eigenschaften und Thätigkeiten der Seele nach den Begriffen, welche uns die tägliche Erfahrung darbietet? und: was trägt die Organisation zu diesen Wirksamkeiten bey? sehr verschieden, also auch verschiedene Theile einer einzigen Wißenschaft sind.

Einen sichtbaren Beweis, wie wenig die Weisheit bey diesem ihrem angeblichen Schüler Ehre eingelegt hat, giebt folgender Schluß: Eine andere Absicht hatte sich Hr. T. nach seiner eigenen Erklärung nicht vorgesetzt, als eines und

das

das andere über die menschliche Seele zu sagen, was auch schon längst, oft in einer beßern Sprache, als die Tiedemannsche ist, gesagt worden, und dann seinen Leser seinem Schicksale zu überlaßen. Denn so spricht Hr. T.: daß in der Seelen-Lehre und Menschen-Kenntniß noch manche Lücken sind, ist zu oft gesagt worden, als daß es eines neuen Beweises bedürfte; worin aber diese Mängel eigentlich bestehen, darüber ist man, so viel ich weiß, noch nicht einig geworden, und dies war doch das, worauf es eigentlich ankam, wenn diese Wißenschaft in eine beßere Gestalt gebracht werden sollte. Hätte der weise Recensent sich mehr mit der Logik bekannt gemacht: so würde er gewust haben, daß in diesen Worten gerade das Gegentheil von dem liegt, was er daraus beweisen will. Wer von den Lücken einer Wißenschaft mit dem Wunsche spricht, daß sie ergäntzt werden mögen, der wird doch wol nicht auf allen Anspruch, selbst etwas ergäntzt zu haben, Verzicht thun wollen. Ein wenig mehr als flüchtige Jugend-Aufmerksamkeit auf das Vorhergehende und Folgende würde ihn überzeugt haben, daß dies wirklich meine Absicht

gewe-

gewesen sey. Woher er den Zusatz, seinen Leser seinem Schicksale überlaßen, genommen haben mag, begreife ich nicht. Im Buche bemühe ich mich allemahl, die mir gut scheinenden Entscheidungs-Gründe anzugeben, also meinen Leser nicht seinem Schicksale zu überlaßen. Hier lege ich ihm wieder ein Paar Alternativen vor, aus welchen er eine nach Belieben wählen kann. Entweder er hat das Buch nicht durchgelesen, sondern nur durchgelaufen, oder er hat mir vorsetzlich einen Fehler angedichtet, um ihn tadeln zu können.

Unmittelbar an diesen Brey schließt sich ein sehr tiefscheinendes Raisonnement, über welches der Recensent eine sehr hertzliche Freude gehabt haben mag. Ich hoffe dem Publikum einen kleinen Dienst zu erzeigen, wenn ich ihm diese Freude ein wenig verderbe, und dadurch dem großen Haufen ähnlicher Kritiker eine nicht undienliche Warnung aufstelle. In seiner gantzen Ausdehnung kann ich dies Raisonnement unmöglich anführen, so gedehnt und äuserst mager ist es. Weil nicht alle Menschen, so lautet es wesentlich, einerley Begriffe von den Dingen haben: so muß ich nothwendig da Lücken sehen, wo

andre, und namentlich er, der demüthige Schüler der Weisheit, keine sieht. Unmöglich also darf ich prätendiren, daß die gantze psychologische Welt da Mangel, oder Nichts wahrnehme, wo meine Augen Nichts sehen. Eine ärgere und übler angebrachte Disputation aus Allgemein-Plätzen wird man schwerlich finden. Der Recensent, der vermuthlich gantz kürtzlich in einem Collegio gehört hatte, daß die Pyrrhonisten die Verschiedenheiten menschlicher Meynungen zur Bestreitung ihrer Gewißheit gebrauchen, ergriff diese Gelegenheit, seine neue Weisheit an den Mann zu bringen, mit beyden Händen, und vergaß vor Freuden, daß wahren Philosophen dies nichts neues, und daß es an dem allerunschicklichsten Orte von der Welt angebracht ist. Mir ist es nie eingefallen zu behaupten, daß alle Welt da Lücken sehen sollte, wo ich sie sehe, wenigstens steht weder in den von ihm vorher angeführten Worten, noch an sonst einer Stelle meines Buches das geringste davon.

An einem desto unschicklichern Orte, da es gerade gegen ihn selbst gerichtet ist. Er versichert gleich darauf, ich hätte meine Absicht,

die zerstreuten psychologischen Beobachtungen zu sammlen, dadurch verfehlt, daß ich manche äuserst elende und unbedeutende Schriften und Meynungen angeführt und geprüft hätte. Wie in aller Welt kann doch ein Mann von gesetztem Verstande Meynungen und Schriften so entscheidend elend nennen, der kurtz vorher die Ungewißheit menschlicher Meynungen so klar bewiesen hat? der noch dazu diese Meynungen und Schriften nirgends nahmhaft macht, damit auch andere sich von der Richtigkeit seines Urtheils überzeugen können? Aus einer Stelle in der Folge erhellt, daß er solche Schriften und Meynungen verstanden hat, die nicht mehr Mode sind. (S. 627.) Was für eine herrliche Philosophie haben wir nicht von diesem Schüler der Weisheit zu erwarten, wenn er erst den Grund-Satz festsetzen wird: diese oder jene Meynung ist wichtig und gut, denn sie ist Mode; jene ist äuserst elend, denn sie ist nicht mehr Mode? Ich habe immer geglaubt, bey den Meynungen der Philosophen käme es hauptsächlich auf die Gründe an, womit sie sie unterstützt haben; und eine jede Meynung, sie möge so ungereimt lauten wie sie wolle,

verdiene eine Untersuchung, so bald sie mit scharfsinnigen Gründen bewiesen würde. Und dies habe ich deswegen geglaubt, weil philosophische Meynungen ihr inneres Gewicht von der Beschaffenheit ihrer Beweise, nicht aber von äusern Umständen erhalten. Dies ließe sich leicht weiter beweisen, wenn ich nicht befürchten müste, meine Mühe sehr übel bey einem süßen Herrchen anzuwenden, der mehr als Stutzer, wie als teutscher Philosoph spricht.

Nach dieser Vorrede nimmt der Recensent auf einmahl eine Amts-Miene an, und verspricht eine recht scharfe Kritik, in der edlen Absicht, dem Publikum und mir dadurch einen wahren Dienst zu erweisen. Er vergist aber dabey, daß eine Kritik auch gründlich seyn muß, wenn sie nützen soll; oder vielleicht glaubt er gar, daß jede Kritik schon gründlich ist, wenn sie nur ungezogen, oder, nach seiner Sprache, scharf ist. Bey dem Abriße meines psychologischen Systems bemerkt er blos, daß es ein seyn sollendes System ist, und daß manche Worte gegen die Sitte der schreibenden Welt bestimmt sind, ohne nur ein einziges Beyspiel zum Beweise anzuführen.

zuführen. Wie sehr muß er nicht auf das blinde Zutrauen des Publikum und sein eigenes Verdienst gerechnet haben, wenn er glaubte, daß sein bloßer Machtspruch schon als End-Urtheil gelten würde! Doch dem, der die Mode zum Kriterio der philosophischen Meynungen macht, und dabey seine Mode für die Mode der gantzen Welt hält, muß man dergleichen Ungereimtheiten zu Gute halten. Dagegen wird er es auch nicht übel nehmen, wenn ich ihn versichere, daß seine diktatorische und mit leerer Aufgeblasenheit angefüllte Art zu kritisiren ihn schlechterdings aus der Claße guter Kunstrichter, seine philosophische Modesucht aber ihn schlechterdings aus der Claße guter Philosophen verdrängen wird.

In eben dem Tone fast er auch das Urtheil über das erste Hauptstück ab: es ist flüchtig und seicht gearbeitet; eine Meisterhand hätte diese Untersuchung gantz anders entfaltet. Daraus soll der Leser schließen, daß seine Hand gerade die Meisterhand ist, die diese Untersuchung entfalten wird; ich fürchte aber, er wird das Gegentheil daraus folgern. Das, was ich von der Wahrheit der

innern Gefühle gesagt habe, schickt sich, sagt er, nicht zu der folgenden Untersuchung über die Grund-Kraft der Seele. Den Uebergang nennt er weiter unten gezwungen. Eben dadurch legt er den deutlichsten Beweis ab, daß er in den ersten Anfangs-Gründen der Logik ein gäntzlicher Fremdling ist. Zuerst ist es falsch, daß ich hier von der Wahrheit der innern Gefühle habe handeln wollen; wer Verstand und Augen hat, wird leicht sehen, daß ich nichts weiter als den Satz bevestigen wollte: ich denke, also bin ich. Und dieser Satz gehört nothwendig hieher: denn da man nach sichern Grund-Sätzen der gründlichen Art zu philosophiren von dem anfangen muß, was vollkommen gewiß ist; da den Zweiflern nichts gewißers als unsere eigene Existentz entgegen gesetzt werden kann: so war es nothwendig, diesen Satz zuerst vest zu stellen. Um desto nothwendiger bey einer Untersuchung über den Menschen, da man nicht eher eine Sache untersuchen kann, bis man gewiß weiß, daß sie etwas wirkliches ist. Hätte der Recensent den Gang des Cartesius gekannt und überdacht: so würde er sicher diesen Vorwurf bey sich behalten haben. Es

aber urtheilte er nach dem, was Mode ist, und fand diesen Satz heterogen, weil die meisten Modephilosophen ihn nicht berühren.

Nun wird man zweytens auch leicht einsehen, daß der Uebergang zu der folgenden Untersuchung nicht gezwungen, sondern genau allen logischen Vorschriften gemäß ist. Vielleicht bin ich so glücklich, ihm dies begreiflich zu machen, wenn ich die Folge der Sätze nach logischer Form hersetze. Es ist ausgemacht, daß ich bin; und eben so ausgemacht, daß ich denke, etwas will, etwas imaginire, u. s. w. daß endlich diese Worte verschiedene Thätigkeiten von mir ausdrücken. Diese Thätigkeiten sind Aeuserungen meiner Kräfte: also setzen sie entweder mehrere wirklich von einander verschiedene Kräfte, oder eine einzige Grund-Kraft voraus. Nicht das erste: also das letzte. Was in dieser Verbindung der Sätze gezwungenes liegen sollte, sehe ich nicht; nur darin liegt es, daß ich nicht alle diese Sätze nach einander syllogistisch hingesetzt habe, und daß mein erhabener Kunstrichter die Kunst Sätze aus einander zu folgern sich nicht genug bekannt gemacht hat, um sie aus dem Zusammenhange

ge zu ergäntzen. Sicher also habe nicht ich, sondern mein selbstgenugsamer Kunstrichter hat nicht gedacht, als er dieses schrieb.

Nicht am mindesten gedacht, als er mir den Vorwurf machte, daß ich nicht gezeigt habe, wie der Satz: ich bin, aus dem folge, daß ich denke. Wer die Verbindung zweyer so sichtbar verknüpfter, und noch dazu von den Cartesianern bis zum Ueberdruß entwickelter Sätze nicht sehen, und ihre Entwickelung noch verlangen kann, der muß doch wahrhaftig, nach dem Sprüchworte, nicht weiter denken können, als seine Nase reicht.

Darauf wird eine gantze Seite voll gekritzelt, um mir zu beweisen, daß wir unser Daseyn eben so unmittelbar als unser Denken erkennen. Der Beweis aber ist so seicht, daß unmöglich ein Mann von gesetztem Verstande es wagen könnte, mit solchem Gewäsche dem Publikum unter die Augen zu treten. Unser Daseyn, sagt er, erkennen wir nicht durch das Denken, sondern durch ein unmittelbares Gefühl. Darauf hatte ich schon geantwortet, daß ein solches Gefühl ohne mancherley in uns vorgehende Veränderungen unmöglich sey, das ist, daß wir unmöglich

lich fühlen können, daß wir sind, wofern wir nicht durch mancherley äusere und innere Empfindungen und Thätigkeiten das Bewustseyn von uns selbst, und dadurch auch von unserm Daseyn erlangen. Dies ist, dünkt mich, so sonnenklar, als nur in der Philosophie etwas seyn kann. Wenn alle unsere thätigen und leidenden Fähigkeiten in einer vollkommenen Ruhe wären: so würden wir von uns selbst, also auch von unserm Daseyn, eben so wenig Gefühl als ein Stein oder ein Klotz von dem ihrigen haben können. Offenbahr also ist das Gefühl unsers Daseyns kein unmittelbares, sondern ein aus dem Gefühle unserer Thätigkeiten und unserer Leiden abgeleitetes Gefühl. Unleugbar daher auch, daß wir unser Daseyn nicht durch sich selbst, sondern durch die mancherley in uns vorgehenden Veränderungen erkennen. Was antwortet nun der meisterhafte Recensent hierauf? Nichts mehr und nichts weniger als dies, daß es auch innere Veränderungen der Organe giebt, daß wir also unsere Existentz durch unsere innern Thätigkeiten fühlen würden. Hat je unter der Sonne ein Einwurf nichts gesagt: so ist es gewiß

 dieser;

dieser; denn er sagt gerade das, was auch ich gesagt habe, und mit beyden Händen gern zugebe. Wer die Lehre von den verschiedenen Arten entgegengesetzter Sätze studirt hat, wird wissen, daß er nicht dies, sondern das hätte sagen müßen, daß das Gefühl unsers Daseyns von allen, auch innern Veränderungen unabhängig ist. So sind aber einmahl unsere jungen Modephilosophen; sie kündigen sich mit großem Geschrey als demüthige Schüler der Weisheit an, sprechen von Meisterhand, von Genie, von tiefen Untersuchungen; und sagen mit der weisesten Miene die grösten Ungereimtheiten.

Und dahin gehört denn auch der kluge Rath, welchen er mir gleich darauf giebt, daß ich bey der Empfindung hätte anfangen, und so schließen sollen: ich empfinde, also bin ich; weil Empfindung ein höherer Begriff ist, als denken. Nach welchen neuen Regeln diese Claßification gemacht seyn mag, begreife ich nicht. Etwas weniges muß ich dagegen erinnern, um dieser babylonischen Verwirrung, nicht der Wortbedeutungen, sondern der Begriffe selbst, zu steuern. Empfinden ist in der eigentlichen Bedeutung nichts anders, als durch gewiße äusere Organe Veränderun-

änderungen gewahr werden; und denken ist, Verhältniße oder Beziehungen zwischen den gemachten Eindrücken gewahr nehmen: beyde also sind Neben-Gattungen, und keins höher als das andere. Aber vielleicht nennt er hier das Empfinden, was andere Bewustseyn bisher genannt haben! — dann ist diese Verwirrung noch mehr als babylonisch; anstatt daß man bisher richtig gesagt hat, ich bin mir bewust, daß ich empfinde, muß man nun sagen, ich empfinde, daß ich empfinde.

Bey den Beweisen, daß die Vorstellungs-Kraft die Grund-Kraft der Seele ist, macht er mir den Vorwurf, daß ich nicht alle Seelen-Kräfte aufgezählt, und auf die Vorstellungs-Kraft zurückgeführt habe. Wenn er doch nur einen Schritt rückwärts an das in der Vorrede entworfene System gedacht hätte! Wenn er doch nur einen Schritt vorwärts daran gedacht hätte, daß diese Operation stückweise bey der Abhandlung jeder einzelnen Seelen-Kraft vorkommen müste! Aber welcher Recensent von Profeßion, und welcher Modekritiker wird sich um die Absicht und den Plan der zu beurtheilenden

Schrift bekümmern! Woher bekämen sie sonst Anlaß, ihre unreife Weisheit in tadelsüchtigen Anmerkungen auszuschütten, wenn sie nicht die Sätze abgerißen beurtheilen, und über getrennte Brocken faseln wollten?

Bey Gelegenheit meiner Widerlegung der Helvetiusschen Hypothese, daß Empfindlichkeit die letzte Grund-Kraft der Seele sey, kann sich der Recensent nicht enthalten, einige Gegen-Anmerkungen zu machen. Aus Liebe zu ihm wünschte ich, daß er diese seine Weisheit möchte zurückgehalten haben; sie ist so sehr von der Oberfläche abgeschäumt, und so mager, daß schwerlich irgend eine Weisheit sie ihrem Urheber eingegeben haben kann. Sensibilität, sagt er, ist in dem Verstande Grund-Kraft der Seele, daß ohne sie keine andere Seelen-Kraft im Menschen Statt haben würde. Sehr sonderbar, und auffallend, wie alles, was die neuesten Modephilosophen sagen! Verstand, Vernunft, Gedächtniß, u. s. w. haben sich bisher alle teutsche Philosophen ohne Sensibilität denken können. Es hat Leute gegeben, die in der Starrsucht alle äusere Empfindlichkeit gäntzlich verlohren, und doch dabey lange Reden gehalten haben. Man

setze einen Menschen, dem durch Schlagflüße alle Organe der äusern Sinne gelähmt sind, und frage, ob daraus der Verlust aller übrigen Seelen-Kräfte nothwendig folgt? Dies alles hindert unsern kühnen Philosophen nicht, das Gegentheil zu behaupten; denn darin besteht heutiges Tages die gröste Stärke des Genies, daß man, Trotz allen Erfahrungen und den allereinleuchtendsten Gründen, seine Paradoxa mit Unverschämtheit und Selbstlobe ausschreyt. Kann man denn nun noch einen oder den andern Satz hinwerfen, der die Gestalt eines Beweises hat: so schreyt man laut triumph, und spricht dem bescheidenen Philosophen Hohn. Ohngefähr so etwas Beweisähnliches hat auch dieser Recensent hier angeflickt: man härte einmahl die Nerven des Körpers ab, sagt er, man verwüste oder stähle das Gehirn, und man läst weder Verstand, noch Gedächtniß, noch irgend eine Seelen-Kraft übrig. — Das heist mit andern Worten, man schlage den Menschen todt, und sehe, ob er nun noch denkt. Hätte er nur die geringste Bekanntschaft mit den Schriftstellern gemacht, die gegen den Materialismus gestritten haben: so müste er

wißen,

wißen, daß man aus dem Verluste gewißer Seelen-Fähigkeiten bey gewißen körperlichen Beschädigungen noch lange nicht schließen darf: also hängen sie gäntzlich von der körperlichen Einrichtung ab.

Weil er einmahl in den Ton des Raisonnirens gekommen ist: so berichtet er nun auch noch, daß Sensibilität ohne Urtheils-Kraft nicht seyn kann. Urtheil, hatte ich gesagt, ist Vergleichung, und Vergleichung ist nicht Empfindung. Nein, sagt er, Urtheil ist ursprünglich weiter nichts, als die Wahrnehmung von ein Paar gleichzeitigen Eindrücken auf unsere Empfindungs-Werkzeuge. Gewahrnehmung gleichzeitiger Eindrücke ist Vergleichung. Man sieht aus dieser Probe, daß er im Definiren nicht glücklicher ist, als im Raisonniren. Wo hat man je gehört, daß ein Paar gleichzeitige Eindrücke auf unsere Empfindungs-Werkzeuge gewahrnehmen, schon urtheilen sey? Ich höre einen Wagen vorbeyfahren, und sehe das Papier, auf welches ich schreibe: urtheile ich darum, daß eins nicht das andere ist? Das schöne Exempelchen hätte ich bald anzuführen vergeßen: man laße in einem Ne-

ben-

ben-Zimmer ein Konzert aufführen, und im andern Wölfe heulen, der Eindruck beyder Empfindungen ist das Urtheil, das Konzert ist schön, das Geheul gräßlich. Wenn unter diesen Umständen alle empfindende Wesen dies Urtheil fällten: so ließe sich noch mit einiger Wahrscheinlichkeit die Folgerung behaupten. Wenn aber ein Kind, oder ein Hund, oder ein anderes noch gescheuteres Thier, in das mittlere Zimmer gestellt, zuverläßig nicht so urtheilen: so sehe ich nicht, wie der Recensent seine Behauptung rechtfertigen will. Alles, was im gegenwärtigen Falle aus der Empfindung entstehen kann, ist, daß das Wölfegeheule Furcht, das Konzert Vergnügen erweckt, daß folglich das zuhörende Subjekt succeßive in ein sich fürchtendes, und vergnügendes Wesen verwandelt wird. Nun aber weiß man, daß man sich fürchten kann, ohne zu urtheilen, der Gegenstand sey fürchterlich, und sich vergnügen, ohne zu urtheilen, der Gegenstand sey schön. Nur denn erst entsteht das Urtheil, wenn wir uns gefürchtet oder vergnügt haben, auf diese vergangene Zustände zurück sehen, dadurch Empfindungen in Ideen, und Verbindungen der

der Empfindungen in Verhältniße der Ideen, das ist, in Urtheile verwandeln.

So viel von der Definition, nun vom Raisonnement. Der Recensent will gegen mich darthun, daß Empfindung und Urtheil wesentlich einerley ist. Sein Schluß muß also nothwendig dieser seyn: Gewahrnehmung von ein Paar gleichzeitigen Eindrücken auf unsere Empfindungs-Werkzeuge ist Vergleichung; nun aber ist Vergleichung Urtheil: also u. s. w. Statt deßen rührt er folgenden Brey zusammen: Urtheil ist ursprünglich nichts, als die Wahrnehmung von ein Paar gleichzeitigen Eindrücken auf unsre Empfindungs-Werkzeuge. Gewahrnehmung gleichzeitiger Eindrücke ist Vergleichung. Wer Beyspiele von verunglückten Raisonnements haben will, wird sie in dieser Recension reichlich vorfinden. Und so ein Mann spricht von Meisterhand, und von mißlungenen Beweisen, wie eine Pythie vom heiligen Dreyfuße!

Was er gegen meinen Satz, daß die Erneuerung einer Empfindung keine Empfindung ist, vorbringt, ist nichts als die allerelendeste Sophisterey, und noch dazu nicht ein-

einmahl auf seinem Boden gewachsene Sophisterey. Die Erneuerung einer Empfindung geschieht durch eine erneuerte Erschütterung und Bewegung des innern Organs, welches ehedem bey der Empfindung erschüttert wurde. Aber diese neue Erschütterung eines Organs ist doch offenbahr eine Empfindung. Also wenn er, Recensent, auf seinem Lehnstuhle sich an einen gestrigen Spatziergang, an alles, was er da gesehen und gehört hat, erinnert: so empfindet er das alles, was er gestern im freyen Felde empfand. Ist dies nicht babylonische, und mehr als babylonische Sprach-Verwirrung: so weiß ich nicht, was Sprach-Verwirrung seyn soll.

Die Erfahrungen, mit denen ich den Satz, daß alle Seelen-Kräfte mit einander verbunden sind, zu beweisen gesucht habe, sind ihm alle falsch. Kein Wunder, da er an ihnen so lange drehet, bis er sie endlich verdrehet, und nun unrichtig findet. Wie schief er meine Sätze beurtheilt, und wie wenig er sie verstanden hat, davon ist dies ein sichtbares Beyspiel. Leute von stumpfen Sinnen, hatte ich gesagt, sind auch einfältig; also, folgert er, müßen Leute von scharfen

sen Sinnen viel Verstand haben, und den haben die scharfsinnlichen Wilden nicht. Die Consequenzenmacherey ist schon lange als ein Kunststück seichter Köpfe bekannt, durch welches sie Sätze verdächtig machen, die sich geradezu nicht angreifen laßen. Zum Glücke für die Wahrheit tragen solche Consequenzen das Gepräge ihrer Schwachheit immer an der Stirne, weil sie den Probir-Stein des scharfen Raisonnements nicht vertragen. Und das ist auch hier der Fall. Aus dem Satze, Leute von stumpfen Sinnen haben wenig Verstand, folgt noch lange nicht der, daß Leute von scharfen Sinnen deßen viel haben müssen. Völlig genau ausgedrückt, muß der Satz so lauten: Menschen von stumpfen Sinnen können nicht viel Verstand haben: daraus folgt, also haben sie nicht viel. Vermöge des Gegensatzes also der andere so: Leute von scharfen Sinnen können viel Verstand haben, daraus folgt aber noch nicht, also haben sie ihn. Man sieht hieraus deutlich, daß aus dem Satze, Menschen mit stumpfen Sinnen haben wenig Verstand, noch lange sein Gegentheil nicht folgt. Seine Wilden also hätte der Recensent immer weg-

laßen

laßen können, und würde es auch vielleicht gethan haben, wenn ihn nicht gerade in diesem Absatze der Kützel gelehrt zu scheinen angewandelt hätte. Blos darum setzt er Muratori, Bonnet, Haller meinem Satze entgegen, daß Menschen, deren Verstand durch die zu tiefe Einprägung einer Idee verrückt ist, zugleich des Vermögens beraubt sind, sich die Gegenstände richtig vorzustellen, und zu imaginiren. Er hätte, wenn er mehr medicinische Beobachter gelesen hätte, mir sicherlich noch ein halbes Dutzend andere Beyspiele entgegenstellt, und damit doch im Grunde eben so wenig gegen mich bewiesen. Der von mir behauptete Satz ist, vermöge des Zusammenhanges genau bestimmt, dieser: Menschen, deren Verstand durch die zu tiefe Einprägung einer falschen Idee verrückt ist, können sich nicht alles richtig vorstellen, und imaginiren. Seine Beyspiele beweisen weiter nichts, als daß sie sich nicht alles unrichtig vorstellen. Beyde Sätze sind also einander nicht entgegensetzt, und damit die gantze Gelehrsamkeit des Recensenten hier sehr übel angebracht. Jeder aufmerksame Leser wird hier dem Recensenten sagen, er habe

den Satz, den er widerlegt, nicht verstanden.

Bey der Kritik über das andere Hauptstück entschließt er sich weislich, das Widerlegen bleiben zu laßen, vermuthlich weil auch die so übel zusammenhängenden, und sämtlich gegen alle Regeln der Logik sündigenden Schlüße, die er bisher vorgebracht hat, sein armes Gehirn schon zu sehr abgemattet hatten. Diese anfangende Erschlaffung ist im gantzen Absatze daran sichtbar, daß er mir Widersprüche und Meynungen andichtet, von welchen ich himmelweit entfernt bin. So findet er die beyden Sätze, alle Ursachen von Vorstellungen liegen außer der Seele, und es giebt Vorstellungen, die wir im genauesten Verstande als Modifikationen der Seele denken, widersprechend. Kein Vernünftiger wird hierin den geringsten Widerspruch, weder in Ansehung der Worte, noch der Sachen sehen können. Um so weniger sehen können, da der erste Satz weiter nichts sagt, als daß alle Veranlaßungen Vorstellungen zu machen, alle Antriebe dazu von außen hergenommen werden. Z. B. ich sehe ein Dreyeck, ich bilde daraus die Vorstellung eines Dreyecks, daraus

aus die Vorstellung von der Vorstellung, daraus die von der Vorstellungs-Kraft und ihren Operationen. Das Dreyeck als Ursache der letzten Vorstellungen liegt außer der Seele; die Vorstellung von der Vorstellung, von den Operationen der Vorstellungs-Kraft ist im strengsten Verstande Vorstellung von einer Modifikation der Seele. Wie widerspricht nun das letzte dem ersten? Eben so dichtet er mir einen Satz an, deßen Gegentheil ich nicht nur ausdrücklich behauptet, sondern auch sogar auf 5 Seiten bewiesen habe: den, daß es Modifikationen ohne Bewustseyn giebt. Modifikationen ohne Bewustseyn, oder Leibnitzische dunkle Ideen, sagt er, halte ich für Widersprüche. Gantz gewiß hat er bey Durchlesung dieser gantzen Stelle eine Anwandlung vom Schlafe gehabt, und das pathetische Epiphonema, daß er die dunkeln Ideen bey meinen bey weitem nicht tödtlichen Stößen nicht fahren laßen will, ist ein Ausbruch eines anfangenden Traumes.

In dem folgenden Absatze dauert dieser Anfall vom Schlaf noch fort, denn mein weiser Kunstrichter wiederhohlt mit andern Wor-

ten eben das, was ich gesagt habe, und beschuldigt mich doch, die Sache nicht recht verstanden zu haben. Den Streit über die Frage, ob die Seele beständig denkt, in welchen sich Descartes und Leibnitz auf der einen und Locke auf der andern Seite verwickelten, entscheidet der V. dahin, sagt er, daß die erstern Seelenmodifikationen ohne Bewustseyn, Locke hingegen Modifikationen mit Bewustseyn, unter dem Worte denken verstanden haben. Wenn ich jene Philosophen auch nicht gelesen hätte: so könnte ich schon voraussehen, daß es dieser Entscheidung an Genauigkeit fehlt. Descartes und Leibnitz halten die Operation des Denkens für eine Beschäftigung; sie nennen aber auch die Beschäftigung der Seele mit dunkeln Ideen, deren Daseyn der letztere aus Faktis darthut, Denken; da Locke das Wort nur von der Beschäftigung mit klaren Ideen gebraucht. Nun frage ich einen jeden, der Leibnitzen gelesen hat, ob nicht seine dunkle Ideen Modifikationen ohne Bewustseyn sind? Ich frage selbst meinen erhabenen Kunstrichter, ob er vergeßen hat, daß er auf der vorhergehenden Seite Leibnitzens dunkle Ideen Modifikationen ohne Bewustseyn genannt

nannt hat? Ich frage ferner, ob nicht sich mit dunkeln Ideen beschäftigen eben so viel ist, als Modifikationen ohne Bewustseyn haben? ob also nicht dies gerade mein Satz, mit andern Worten ausgedruckt, ist?

Am Ende der Kritik über das Kapitel vom Bewustseyn verläst den Recensenten sein Schlaf; denn nun fängt er wieder an zu widerlegen, doch nur noch im Gähnen. Es fällt ihm ein, daß er das Gefühl der Personalität, das Bewustseyn der Kraft in seinem Kopfe unter die Rubrik vom Bewustseyn gebracht hat; und da er davon hier nichts findet: so nennt er diesen Artikel unvollständig, gerade als wenn ich nicht einen andern und vielleicht noch bequemern Platz zu ihrer Behandlung hätte bestimmt haben können. Bewustseyn der Personalität hängt doch wol offenbahr vom Gedächtniße ab, weil es mit ihm vergeht und entsteht: also war es natürlicher, unter diesem Hauptstücke davon zu handeln. Das unerhörte Gefühl der Individualität, von dem hier noch gesprochen wird, dürfte doch wohl am Ende nichts weiter als das Bewustseyn der Personalität unter einem neuen Nahmen seyn. Denn wenn

ich weiß, daß ich noch dieselbe Persohn bin: so weiß ich auch nothwendig, daß ich noch daßelbe Individuum bin. Bewustseyn der Kraft gehört gar nicht hieher; denn der Kräfte sind wir uns bewust, weil wir sie fühlen, also kam dies unter die Rubrik von den Gefühlen. Die Großmuth, womit er mir im Nahmen der Leser diese Auslaßungs-Sünde verzeiht, verbitte ich mir diesmahl.

Um seine Gelehrsamkeit abermahl zu zeigen, reist er darauf einen Satz aus dem Zusammenhange, und findet ihn natürlicherweise falsch. Meinen Satz, daß die Natur keine Nerven von dem Hertze, den Eingeweiden u. s. w. zum Gehirn gezogen habe, die durch die Bewegung dieser Theile afficirt werden, nennt er eine Behauptung eines Pseudophysiologen. Ich hatte unmittelbar vorher gesagt, daß wir in kränklichem Zustande allerdings die Veränderungen dieser Theile empfinden; also war der Satz durchaus nicht anders als so zu verstehen: daß die zwischen ihnen und dem Gehirn befindlichen Nerven nicht von ihrer gewöhnlichen Bewegung afficirt werden. Und dies wird doch hoffentlich weder er noch der Herr von Rahe

leugnen;

leugnen; sie müsten denn behaupten wollen, daß sie auch die wurmförmige Bewegung der Eingeweide, und die des verdauenden Magens empfinden.

In seinem halbwachenden Zustande schaft sich mein demüthiger Schüler der Weisheit Popanze, mit denen er streiten könne. Daß ein Orang-Outang deswegen wahrscheinlicherweise keinen Menschen-Verstand bekommen könne, weil er gantz anders als Menschen empfinde, hatte ich gesagt. Gegen diese Vermuthung ficht er, als ob sie eine Demonstration seyn sollte; und setzt mir Dinge entgegen, die ich ihm im Buche selbst gar nicht abgeleugnet habe. Woher weiß ich, fragt er, daß er gantz verschieden vom Menschen empfindet? Daß ich es nicht wiße, hatte ich ja selbst gesagt, und dabey gewünscht, daß man über diesen Umstand mehr Erfahrungen anstellen möchte. Aus der Analogie, daß andere Thiere andere Sachen angenehm oder unangenehm finden, hatte ich blos die Vermuthung gezogen, daß es mit dem Orang-Outang nicht anders seyn möchte. Kann man wol sichtbarere Beweise verlangen als diese, daß der Recensent mit halb offenen Augen gelesen, und mit

halb schlafendem Verstande geschrieben hat? Was er von der Falschheit des Raisonnements sagt, daß der Orang-Outang nicht Menschen-Verstand bekommen werde, weil er ihn noch bis jetzt nicht bekommen habe, trifft ebenfalls nicht. Ich hatte ja diesen Schluß nicht für einen demonstrativen, sondern blos für einen wahrscheinlichen ausgegeben. Er hätte also zeigen müßen, daß dies auch nicht einmahl wahrscheinlich sey; und dies würde ihm nicht so leicht geworden seyn, als sein Bischen Sophisterey aus Allgemein-Plätzen. Es ist doch wol immer sehr wahrscheinlich, daß das, was in ganzen 5000 Jahren (oder noch mehr, wenn man der Erdkugel ein höheres Alterthum geben will,) das Orang-Outang-Geschlecht nicht hat ausrichten können, es auch in den folgenden Jahrtausenden nicht ausführen wird.

Die Beweise der Sätze, daß die Fragen, wie viel Vorstellungen können wir zugleich, und wie lange können wir sie haben? unnütz sind; daß ich die Einwendung, die Empfindung sage uns nicht, daß Perception und Apperception wirklich von einander getrennt

sind,

sind, nicht gründlich genug beantwortet habe; daß ich die Kriterien der verschiedenen Arten von Aufmerksamkeit durcheinander geworfen habe; daß ich die Selbstmacht der Seele über die Aufmerksamkeit nicht gut genug bewiesen habe, ist der Recensent schuldig geblieben. Ich wollte ihn sehr bitten, sie noch nachzuhohlen, wenn ich nicht befürchten müste, daß sein armes Gehirn durch diese Anstrengung gäntzlich zerrüttet werden möchte. Und das wäre doch ewig Schade für die Weisheit, die er uns noch künftig lehren, und die Muster von Recensionen, womit er uns noch künftig beschenken wird. Was für ein unersetzlicher Verlust würde es nicht der gantzen Philosophie seyn, wenn die von ihm zu erwartende Beschreibung der Seelen-Organe in einer vollkommen philosophisch-deutlichen Sprache dadurch vernichtet werden sollte! denn liefern wird er sie uns doch vermuthlich, weil er es an mir tadelt, daß ich sie nicht beschrieben habe, und zugleich bemerkt, in andern Philosophen komme auch keine befriedigende Erklärung davon vor. Ich konnte sie hier nicht beschreiben, weil ich sie theils nicht kannte, und theils an einem bequemern Orte

darthun wollte, daß wir sie gar nicht kennen. Sehr zu beklagen wäre auch der Verlust seiner Entwickelung der Lehre von der Klarheit, Dunkelheit, Deutlichkeit und Vollständigkeit der Vorstellungen. Seine Entdeckungen hierin müssen gewiß außerordentlich seyn, da er es mir zum Vorwurfe macht, daß die meinige nach dem gewöhnlichen Schlage ist, gerade als wenn es meine Schuld wäre, daß ich nicht so wie er gesehen habe. Vielleicht würde er durch die genauere Entwickelung seiner Begriffe alsdenn auch das einsehen, was er jetzt noch nicht begreifen kann, daß eine Vorstellung an sich weder dunkel noch klar, sondern als Abdruck eines gewißen Originals beydes sey. Ihm dieses ein wenig zu erleichtern, wiederhohle ich aus dem Buche folgendes: Wenn wir in der Ferne einen Gegenstand sehen, aber so, daß wir nicht entscheiden können, ob es ein Mensch, ein Thier, oder ein Baum ist: so sagen wir, die Vorstellung sey dunkel. Als Vorstellung an sich ist sie dies nicht; denn das Bild auf der Netzhaut und in der Phantasie ist ein Bild von einer bestimmten Größe, Dicke, Länge und Höhe; also ein völlig klares und bestimmtes Bild. In Rücksicht

aber

aber auf den Gegenstand, von dem es herkommt, ist es dunkel; denn es enthält nicht alle Theile dieses Originals, und drückt diese Theile nicht so aus, daß man mit völliger Zuversicht sagen könne, was das gesehene eigentlich für ein Ding ist.

Eine ähnliche Schwäche des Verstandes verräth er, da er behauptet, der Ausdruck, die Organe überbringen der Seele etwas, sage nichts, und man pflege heut zu Tage mit solchen Redens-Arten die Welt oft zu täuschen. Er wird doch von der Schule her wenigstens noch wißen, daß die meisten Philosophen die Seele für ein vom Körper verschiedenes Wesen halten, daß sehr viele unter ihnen eine physische Wirkung des Körpers auf die Seele annehmen, daß folglich dieser Ausdruck folgenden bestimmten Sinn hat: die Seele wird einen Gegenstand durch die Wirkung der Organe auf sie gewahr.

Nun folgt ein langer Absatz, worin ich beschuldigt werde, das Wort Ideen-Association nicht recht verstanden zu haben. Der Leser wird aus dem schon gesagten leicht die Folge ziehen, daß der Recensent mich nicht verstanden haben wird. Association der Ideen nenne

nenne ich den Uebergang von natürlicherweise nicht als Ursache und Wirkung verbundenen Ideen zu einander; und verstehe dadurch diejenige Verbindung der Vorstellungen, vermöge welcher eine die andere hervorzieht, ohne die wirkende Ursache derselben zu seyn. Gerade das ist, nach meines Richters Bemerkung, Association in der Sprache aller Philosophen. Associirt, sagt er, nennt man ein Paar Begriffe, von denen der eine entweder gar nicht, oder doch nicht leicht aufgeweckt wird, ohne daß er den andern nicht zugleich mit zum Bewußtseyn erheben sollte. Wenn er daher mich beschuldigt, ich habe die Causal-Verbindung nicht für Association gehalten: so hat er entweder sehr flüchtig gelesen, oder einen sehr dumpfen Verstand. Die Causal-Verbindung, welche ich von der Association ausgeschlossen habe, ist derjenige Uebergang, der von der Wirkung der Gegenstände auf uns hervorgebracht wird, wenn z. B. die Vorstellungen eines Menschen, eines Hundes, eines Wagens, deswegen auf einander folgen, weil die Gegenstände in dieser Ordnung auf uns wirken.

Die Behauptung, daß das Verhältniß des Nebeneinanderseyns mehrerer Begriffe, die wie Theile in ein Gantzes verkettet werden, keine Ideenreihen giebt, ist wol ein wenig zu jugendlich aufgegriffen. Wenn ich von einem weitläuftigen Gebäude zuerst ein Zimmer, dann das andere, u. s. w. in Gedanken durchlaufe: so ist das doch ohne Zweifel eine Ideenreihe. Auch nach seiner eigenen Bestimmung eine Ideenreihe, weil hier Ideen auf einander folgen. Damit fällt also die unreife Beschuldigung, daß ich Ideenreihen mit Ideen-Association vermengt habe, von selbst weg.

Gegen meine Beweise, daß die Seele auch ohne Organe die Kraft hat, Vorstellungen zu verknüpfen, werden die gewöhnlichen Einwürfe wieder aufgewärmt; und zwar auf eine so lahme sophistische Art, daß ein jeder Unpartheyischer dem Recensenten sagen wird, er habe blos zanken wollen. Meinen ersten Grund, daß die Seele ein vom Körper verschiedenes Wesen ist, glaubt er durch den Machtspruch, daß diese Voraussetzung prekär ist, umzustoßen. Sahe er denn nicht, daß ich ihn hier blos hypothetisch gebrauch-

te, weil hier noch der Ort nicht war ihn zu beweisen? Daß sich die Verbindung eines andern Wesens mit unserm Gehirne nicht leicht begreifen läst, hat man lange gewust; man hat aber auch noch das dabey gewust, daß eine Sache nicht darum nicht sey, weil sie sich nicht leicht begreifen laße. Auch noch das gewust, daß das Denken des Gehirns sich wenigstens eben so schwer als seine Vereinigung mit einem andern Wesen begreifen laße. Es gehört wahrlich ein großer Grad von Verhärtung der Stirne dazu, wenn man mit solchen tausendmahl widerlegten Gemein-Oertern etwas zu beweisen suchen will. Gegen meinen andern Grund, daß die Association sich aus der Fertigkeit im Zusammensetzen erklären läst, erinnert er: man dürfe ein Paar Ideen nur ein einzigmahl zusammen haben: so kleben sie ohne Wiederhohlung an einander. Dies ist offenbahr gegen alle Erfahrung; denn wenn wir etwas auswendig lernen wollen, müßen wir es nothwendig durch Wiederhohlung thun. Könnte also ohne Wiederhohlung die Seele Ideen an einander knüpfen: so müste sie auch ohne Wiederhohlung memoriren können. Zwar hängen

gen sich oft Ideen gleich auf das erstemahl an einander; aber dann ist auch gleich bey diesem ersten Zusammenseyn die Wiederhohlung gebraucht worden. Nie werden sich Ideen anreihen, wenn sie nicht einige Zeit zusammen der Seele gegenwärtig gewesen sind; je flüchtiger die Eindrücke sind, desto weniger Association. Also ist allemahl zur Anreihung Wiederhohlung nothwendig. Gegen meinen letzten Beweis, daß nemlich die Seele ungeachtet der Schwäche und Ermattung der körperlichen Werkzeuge Vorstellungen an einander knüpft, werden verschiedene magere und alltägliche Erinnerungen gemacht. Erstlich, sagt der Recensent, kann man gegen eine solche Erfahrung hundert andere aufweisen, wo in körperlichen Krankheiten auch die Seele zerrüttet wird. — Und was folgt aus dieser wichtigen Bemerkung? Etwa, daß die Seele ohne Hülfe des Körpers nichts vermag? In der Logik des Recensenten vielleicht, nicht aber in der gründlich denkender Philosophen. Nach dieser kann die Conclusion nicht anders als so lauten: es giebt mehrere Fälle, da die Seele durch Zerrüttung des Körpers leidet, als da sie nicht leidet. Dies also trifft mei-

ne

ne Behauptung nicht. Zweytens, fährt er fort, es folgt nicht, daß bey Krankheiten des Körpers und der gröbern Theile deßelben, auch das Gehirn eben so krank seyn muß. Es giebt Krankheiten, in denen das Gehirn völlig gesund ist, bey den tödtlichsten Verletzungen des übrigen Körpers. Von andern Krankheiten hingegen, von denen man weiß, daß sie die Nerven und das Gehirn angreifen, kann man es voraus sagen, daß die Seelen-Kräfte gerade durch die Schwächung der Gehirn-Organen geschwächt und völlig verdorben sind. Mitten im Paroxysmus hat noch kein Fieberhafter erbaulich und vernünftig sprechen können, weil gerade in hitzigen Fiebern das Gehirn leidet. Der letztere Satz beweiset, daß der Recensent, bey allem seinem physiologischen Aufblähen, doch die medicinischen Beobachter nicht gelesen hat, sonst würde er wißen, daß Leute im Fieber-Paroxysmus nicht nur erbaulich und vernünftig geredet, sondern auch sogar förmliche Syllogismos gemacht haben. Falsch also ist das gantze Raisonnement, daß in den Krankheiten, wo die Nerven leiden, auch die Seelen-Kräfte allemahl geschwächt und verdorben sind.

Um

Um noch ein übriges zu thun, trägt er einen Beweis vor, daß die Seele ohne körperliche Organe keine Ideen verbinden kann; und zwar einen solchen, wie seine übrigen alle sind. Der Recensent, spricht er, pflegt sich zum Beweise des Satzes, den der Verfaßer bestreitet, auch auf die Phänomene des Traumes, des sichern Merkmahles von der Kränklichkeit des Körpers, entweder in Ansehung seiner flüßigen, oder der festen Theile, oder des Gehirns, zu berufen. Die Seele müste eine höchst schwache Kreatur seyn, wenn sie ohne die Hülfe der äusern Organe des Körpers, die im Schlafe gröstentheils ruhen, dergleichen bizarre Zusammensetzungen der Ideen machen müste. Im Vorbeygehen bemerke man hier das Gedehnte. Der Satz, daß der Traum ein Merkmahl von der Kränklichkeit des Körpers ist, gehört gar nicht zur Sache. Und nun, was beweiset der Schluß? Daß die Seele ohne Organe keine Ideen verbinden kann? Weit gefehlt; nichts mehr und nichts weniger, als daß auch im Traume die innern Organe mitwirken. Hatte ich das geleugnet? Und gesetzt auch, er bewiese, daß wir ohne Hülfe des Körpers keine Ideen anreihen können: so

hätte er doch noch gegen mich nichts gewonnen, weil ich nicht von dem, was geschieht, sondern von dem, was geschehen kann, von dem Vermögen der Seele, ohne Hülfe der Organe Ideen anzureihen, geredet habe.

Wenn der Recensent in meinen Beweisen gegen die mechanische Erklärung der Ideen-Anreihung keine bestimmte mechanische Gesetze angeführt gefunden hat: so hat er abermahls geschlummert. Die mechanische Erklärungs-Art im allgemeinen habe ich nie leugnen wollen; nur habe ich gesucht zu zeigen, daß sie im Detail bey weitem nicht zureichte. Sein Ausspruch also, daß ich hier als ein Unphysiolog rede, ist ein Machtspruch eines Schlaftrunkenen. Eben so auch der, daß es ungereimt sey, eine Idee eine Fertigkeit der Seele zu nennen. Daß er dies, seitdem er denkt, nie bey dem Worte Idee gedacht hat, möchte wol eben kein Beweis gegen mich seyn, weil sich noch sehr zweifeln läßt, ob er je gründlich gedacht habe. Genetische Definitionen muß er wenigstens gar nicht kennen gelernt haben, sonst würde er wißen, daß es gerade so ungereimt ist, eine Idee eine Fertigkeit der Seele zu nennen, als einen Zirkel die

Bewegung einer Linie um einen festen Punkt zu heißen.

Leibnitzens von mir angenommener Satz, daß wir keine vollkommen individuelle Ideen haben, laße sich, meint er, durch Entkräftung seines Beweises leicht umstoßen. Es sey ja nicht nothwendig, daß ein Individuum mit allen möglichen Individuen verglichen werde, um eine individuelle Idee zu geben. Diejenigen Individuen, die man nicht kennt, seyn ja für uns Menschen (da doch von menschlichen individuellen Ideen die Rede ist,) so gut als gar nicht. Beweises genug, daß er den großen Mann, den er widerlegen will, nicht verstanden hat. Er giebt zu, daß eine solche Idee nicht so individuell ist, als sie werden kann, weil sie bey jeder Kenntniß eines neuen Individuums noch individueller wird. Und dies eben wollte Leibnitz beweisen.

Wenn doch ein Mann, der in einer zwey Bogen langen Recension kein einziges richtiges Raisonnement geführt hat, die Vertheidigung der Demonstrir-Methode nicht übernommen hätte! Wenn er doch, da er mich als einen Lästerer derselben darstellen wollte,

ein wenig genauer auf die von mir angeführten Beyspiele gesehen hätte! so würde er gefunden haben, daß ich nicht alle und jede Demonstrir-Methode, sondern nur die habe tadeln wollen, die im Anfange dieses Jahrhunderts so viel lächerliche, jetzt vergeßene Geburten erzeugte.

Ich glaube durch alle diese Beyspiele zum Ueberfluß dargethan zu haben, daß dieser hochweise Kunstrichter, mit aller seiner Großsprecherey, mich entweder gar nicht versteht, oder mir die magersten, unlogischsten Schlüsse entgegensetzt. Man wird also nicht länger zweifeln können, daß er nicht einer von den unbärtigen After-Kunstrichtern seyn sollte, mit welchen Teutschland jetzt so sehr heimgesucht wird. Seinetwegen würde ich kein Wort gesagt haben, wenn ich nicht geglaubt hätte, daß es den Wißenschaften überhaupt nützlich wäre, die unverschämte Dreistigkeit solcher Knaben aufzudecken, und das Publikum zu warnen, sich von ihnen nicht äffen zu laßen.

Der Recensent des 7ten Stücks der diesjährigen Erfurtischen gelehrten Zeitungen hat sich über meine Behandlung des Idealismus vorzüglich ausgebreitet. Seine Einwürfe

gehen theils auf das Historische, und theils auf das Philosophische in der Streitigkeit gegen die Idealisten. Zuerst sucht er darzuthun, daß ich nicht zuerst gegen den Idealismus mit Raisonnement gestritten habe, da schon Andela, Collier und andere sich eben dieser Waffen bedient haben. Dies ist nun eigentlich nicht gegen mich, weil ich nirgends mich für den ersten ausgebe, der diesen Weg betreten hat. Wenn ich sage, man hat bisher die idealistischen Beweise für so unüberwindlich gehalten, daß man den Weg des Raisonnements gantz verlaßen hat; so heist das nichts anders, als daß alles, was bis jetzt gegen die Idealisten gesagt ist, noch nicht hinreichend gewesen ist, ihn zu zerstören, und daß man wegen der Unzulänglichkeit dieser Gründe mit Raisonnement gar nichts ausrichten zu können geglaubt hat. Es mag also Andela, oder Collier, oder wie sie sonst heißen, so viel Raisonnement gebraucht haben wie er will: so ist dies alles bisher fruchtlos geblieben, und deswegen wird es nothwendig, denselben Weg von neuem wieder zu betreten.

Wenn ich darauf ferner sage, man müße sich nicht auf den gemeinen Menschen-Verstand berufen, sondern mit Schlüßen den Gegner angreifen: so versichert er, auch dies sey nichts besonderes, sondern gerade das, was auch die Vertheidiger des gemeinen Menschen-Verstandes gethan haben; meine Gründe kommen am Ende alle auf den gemeinen Menschen-Verstand zurück. Eine kleine Verwirrung der Begriffe erlaube mir der Rec. hier zu bemerken. Ein anders ist es, zu sagen, dies oder jenes ist wahr und unleugbar, weil es der gemeine Menschen-Verstand glaubt; ein anders, aus den Grund-Sätzen des gemeinen Menschen-Verstandes durch Raisonnement die Wahrheit einer Sache entwickeln. Ihm kann nicht unbekannt seyn, daß Oswald den gemeinen Menschen-Verstand als ein solches Kriterium der Wahrheit ansieht, welches ohne Raisonnement alles entscheidet; daß er den gemeinen Menschen-Verstand dem Raisonnement beständig entgegensetzt, und seine Perceptionen für Intuitionen hält, die nicht weiter entwickelt und bewiesen werden dürfen. Ein solcher Vertheidiger des gemeinen Menschen-Verstandes kann die Idealisten nicht anders

als

als so angreifen: der gemeine Menschen-Verstand entscheidet ausdrücklich, daß es Materie giebt, also bist du Idealist nicht gescheut, wenn du das Gegentheil behauptest. Daß eine solche Art zu verfahren den Philosophen nicht befriedigen kann, wird hoffentlich jeder Philosoph zugestehen müßen. Zugestehen, daß mein Verfahren nicht dies Verfahren ist, da ich aus solchen Empfindungen, die auch der Idealist nicht leugnen kann, das Gegentheil seiner Behauptung durch Raisonnement abzuleiten mich bemühet habe.

Allein, sagt er, hat nicht Reid eben das gethan? Um dies völlig zu entscheiden, müßte ich das Buch zur Hand haben, und das habe ich nicht. Er mag es also gethan haben; dann aber ist er seinen Grund-Sätzen nicht getreu geblieben. Will man dem Skepticismus und Idealismus gemeinen Menschen-Verstand entgegen setzen; so muß man das Raisonniren bleiben laßen, oder man sagt mit seinem Menschen-Verstande gar nichts. Am Ende kommt es denn doch wieder darauf an, wessen Raisonnement das bündigste ist; und so ist man wieder da, wo man vorher schon war, und wo man nicht seyn wollte.

Gegen meinen Beweis, daß Gott uns nicht Ideen geben könne, weil er das nicht geben kann, was er nicht hat, und weil er solche eingeschränkte Ideen als unsere nicht habe, trägt der Recensent sehr scharfsinnige Einwürfe vor. Bey einer genauern Erwägung aber glaube ich deutlich zu sehen, daß sie meinen Beweis nicht treffen. Alles kommt darauf hinaus, was bedeutet der Satz: Gott giebt den Menschen Ideen? In meinem Beweise, und wo ich nicht irre, auch beym Berkeley, hat er den Sinn: Gott läßt die Ideen von seinem Verstande in den unsrigen übergehen; er stellt unserm Verstande die Ideen dar, so wie er sie hat. In diesem Sinne ist es, dünkt mich, einleuchtend genug, daß Gott uns keine Ideen geben kann, weil unwidersprechlich folgt, daß er gerade solche eingeschränkte Ideen haben muß, als die unsrigen sind.

Durch diesen Grund also gebe ich, wie der Rec. glaubt, Berkeley das Schwerdt nicht in die Hände. Das Argument, welches er ihm in den Mund legt, trifft mich nicht. Es ist dies: wer gab der Materie ihr Wesen, Extension und Organisation? War es Gott: so

so muß er diese Eigenschaften selbst gehabt haben; wie könnte er sie sonst geben? Das ist ja absurd. Wo mag hier der Verfaßer hingedacht haben? — Gerade dahin, wohin der Recensent hätte denken sollen, daß nemlich Berkeley dies unmöglich sagen könnte. Er hätte nemlich, als ein subtiler Kopf, gleich eingesehen, daß der Satz, Gott giebt der Materie Ausdehnung und Organisation, nichts anders heist, als, Gott ist Ursache der Ausdehnung und Organisation der Materie; eingesehen, daß man eine Ursache von etwas seyn kann, das man selbst nicht an sich hat; eingesehen endlich, daß der Satz, Gott giebt der Materie Ausdehnung und Organisation, einen gantz andern Sinn hat, als der, Gott giebt den Menschen Ideen. Denn wollte er damit weiter nichts sagen, als Gott ist Ursache der menschlichen Ideen: so sagte er etwas, das auch seine Gegner eben so gut sagen konnten, weil auch sie annehmen müßen, daß unsere Ideen uns durch die Materie von Gott mitgetheilt werden.

Berkeley würde ferner eingesehen haben, daß auch der andere Beweis des Rec. den

meinigen nicht umstoße. Er lautet so: und wenn er den Satz auch nur blos von Ideen verstanden wißen will, daß Gott der Seele deswegen keine Ideen habe mittheilen können von sinnlichen Dingen, weil er sie gar nicht kennt, indem es eingeschränkte Ideen wären: so geben wir ihm als Nicht-Idealisten die ersten Gründe der Metaphysik zu bedenken: daß ein freyhandelndes Wesen, wenn es wirkt, die Wirkung vorher muß percipirt und gedacht haben. Gott schuf die Materie, und legte in uns zwar nicht die Ideen, aber die Ursachen derselben, und muste also die Wirkungen dieser Ursachen kennen, das heist, er muste es wißen, wie sich der Mensch nach der Lage seines Körpers die Welt vorstellen würde; und das heist wiederum nichts anders, als Gott muste die menschlichen Begriffe kennen. Wie folgt denn aber daraus, also empfindet, schmeckt, und riecht derselbe? Ehe Berkeley mir diesen Einwurf machte, würde er sich gefragt haben, ob nicht Gott wißen könne, wie sich der Mensch die Welt vorstellen würde, ohne gerade wie der Mensch zu empfinden? Darauf würde ihm sein Scharfsinn zur Antwort gegeben haben, daß dies

aller-

allerdings möglich sey. Gott nemlich dürfe nur aus der Natur des Menschen wißen, ob jeder Eindruck auf ihn dieser seiner Natur gemäß, oder nicht gemäß, und in welchem Grade er ihr gemäß oder nicht gemäß sey: so könne er daraus die Summe und den Grad der angenehmen oder unangenehmen Empfindungen bestimmen, ohne sie selbst zu haben; er könne eben daraus erkennen, wie die menschlichen Vorstellungen der Dinge sich gegen die seinigen verhalten würden, ohne daß er gerade solche Empfindungen und Eindrücke von den Gegenständen bekäme, als die unsrigen.

Dies alles also würde Berkeley mir wahrscheinlich nicht entgegengestellt haben. Er würde vielmehr so gesagt haben: der Ausdruck, Gott giebt den Menschen ihre Ideen, heist nicht, er läst sie von seinem Verstande in den unsrigen übergehen, sondern, er bringt sie durch gewiße Wirkungen auf uns hervor. Hiedurch hätte er meinen Beweis, so wie er da steht, entkräftet; denn nun kann Gott uns durch seinen Einfluß Ideen und Empfindungen geben, die er selbst nicht hat.

Weil ich an diese Ausflucht, auf welche mich des Recensenten Einwürfe geleitet haben, bey Verfertigung des Buches nicht dachte: so will ich sie jetzt ein wenig genauer untersuchen. Vielleicht findet sichs, daß auch sie nicht Probe hält. Ich schränke mich hiebey allein auf die Empfindungen ein, weil diese allein schon hinreichend sind, den Streit zu entscheiden.

Nach dem Idealistischen System existirt weiter nichts als Gott und niedere Geister; und Gott theilt den Geistern die Empfindungen durch seine unmitttlbare Einwirkung mit. In den göttlichen Absichten sind also nicht blos Empfindungen überhaupt, sondern gantz genau nach allen individuellen Umständen bestimmte Empfindungen enthalten; und Gott muß jedesmahl vorher bestimmt wißen, nicht nur daß er eine angenehme oder unangenehme, sondern auch, daß er gerade diese angenehme oder unangenehme Empfindung hervorbringen will. Er würde sich sonst unter der großen Anzahl von Modifikationen, die die Empfindungen ausmachen, oft vergreifen, und anstatt der Empfindung von dem Brennen des Feuers die des Brennens einer

Neßel,

Neßel, oder des Stechens einer Nadel hervorbringen. Nun aber kann man keine Empfindung gantz genau und individuell kennen, ohne sie als Empfindung zu kennen, das ist, ohne sie selbst zu empfinden. Folglich muß Gott, um den Menschen-Seelen alle Empfindungen unmittelbar selbst mittheilen zu können, selbst empfinden: und das ist ungereimt.

Gesetzt auch, Gott kennte alle mögliche Arten, die Seelen zu modificiren, er wüste durch diese Kenntniß, welche Empfindungen der Natur gemäß, und welche es nicht sind: so würde doch diese Kenntniß in diesem Falle bey weitem nicht zureichen. Ein Wesen, welches die Absicht hat, die Empfindung von dem Geschmacke der Citrone hervorzubringen, muß nicht nur die Modifikation der Seele kennen, in welcher diese Empfindung besteht, sondern es muß auch genau die Art wißen, wie die Seele diese Modifikation appercipirt. Denn bekanntermaßen sind die Empfindungen von ihren Eindrücken nicht nur auf die Nerven, sondern auch auf die Seele sehr verschieden. Wer den Eindruck eines brennenden Eisens auf die Nerven, und durch die

Nerven

Nerven auf die Seele kennt, der weiß darum noch nicht, wie das empfindende Wesen diesen Eindruck fühlen wird; und kann es nicht wißen, ohne es selbst gefühlt zu haben.

Aber, könnte vielleicht der Recensent sagen, dies läßt sich auch auf die Anlage des Welt-Plans anwenden: auch hier muste Gott alle Empfindungen menschlicher Seelen kennen. — Ich denke nein, und zwar deswegen, weil zu dieser Anlage eine allgemeine Kenntniß hinlänglich ist. Zu dieser Anlage gehört weiter nichts, als daß die Summe der angenehmen und unangenehmen Empfindungen bestimmt, und darnach jedes menschliche Geschöpf in die Lage gesetzt werde, worin es den ihm zuträglichsten Theil von beyden erhält.

Die Anmerkungen des Rec. vom 6ten Stücke der diesjährigen Jenaischen gelehrten Zeitungen betreffen hauptsächlich die Lehre von der Einfachheit der Seele, und sollen meine Gründe vor die Ausdehnung des Seelenwesens entkräften. In meinen Beweisen hatte ich durchgehends vorausgesetzt, daß ein einfaches Wesen nicht solide, oder impenetrabel sey;

der Rec. nimmt die entgegengesetzte Voraussetzung an; und so werden freylich die meisten Gründe entkräftet. Denn nun läßt sich die Möglichkeit der gegenseitigen Wirkung einfacher und körperlicher Wesen einigermaßen erklären; nun läßt sich die Seele von einem mathematischen Punkte unterscheiden; nun sind einfache Wesen nicht mehr undenkbar. Ich hatte ferner gesagt, ein impenetrables Wesen sey auch ausgedehnt. Auch dies leugnet der Rec.; und dadurch fällt ein anderer meiner Gründe weg. Noch einen andern entkräftet er durch eine Ideal-Ausdehnung.

Ehe ich also mich auf die einzelnen Gegenbemerkungen einlaßen kann, wird die Frage untersucht werden müßen, ob Impenetrabilität sich ohne Ausdehnung denken läßt? Daraus wird sich von selbst ergeben, ob einfache Wesen undurchdringlich seyn können? Ob ich gleich hievon im Buche selbst einen Beweis gegeben habe, den aber der Recensent nur durch Anführung anderer Philosophen widerlegt: so will ich doch hier noch einige andere hinzusetzen. Gesetzt, ein undurchdringliches nicht ausgedehntes Wesen befindet sich auf diesem Papiere für sich allein; so muß es vermöge seiner

Undurchdringlichkeit jedes andere Wesen von dem Platze ausschließen, welchen es einnimmt. In demselben Raume also, worin es existirt, kann sich kein anderes Wesen aufhalten. Folglich nimmt es von dem großen allgemeinen Raume einen Theil ein; das ist, der Raum umschliest es an allen Seiten. Also berührt er es an allen Seiten; also hat es verschiedene Seiten; also ist es ausgedehnt; und eben so weit ausgedehnt, als seine undurchdringliche Substantz reicht.

Ferner, ein nicht ausgedehntes Wesen nimmt keinen Raum ein: ein Wesen, das keinen Raum einnimmt, kann auch von dem Orte, wo es ist, nicht andere Wesen ausschließen. Denn eben weil es keinen Raum einnimmt, können an demselben Orte, wo es sich befindet, unzählige andere Wesen sich aufhalten. Ein solches Wesen aber ist nicht undurchdringlich. Also muß ein undurchdringliches Wesen nothwendig ausgedehnt seyn.

Denn: man setze, ein nicht ausgedehntes undurchdringliches Wesen sey in der Mitte eines leeren Raumes aufgehängt. Man lasse sich von zwo entgegesetzten Seiten ein Paar

Körper

Körper in gerader Linie auf dies unausgedehnte Wesen zu bewegen. Entweder werden sich diese beyden Körper an allen ihren Punkten unmittelbar berühren, oder nicht. Ist das erste: so ist dies Wesen nicht undurchdringlich, weil die Theile der beyden Körper den gantzen Raum einnehmen, in welchem sich dies Wesen befindet. Ist das letzte: so bleibt zwischen beyden Körpern eine Entfernung, und folglich ist das undurchdringliche Wesen auch ausgedehnt.

Endlich, stelle man sich einen vollkommen soliden Körper vor, welcher gar keine Poros hat. Man laße gegen diesen Körper ein nicht ausgedehntes undurchdringliches Wesen mit solcher Gewalt geschnellet werden, daß es in ihn eindringt. Entweder wird es die vorher zusammenhangenden Theile des Körpers trennen, oder nicht. Ist das letzte: so ist es nicht undurchdringlich, weil es alsdann mit den Theilen dieses vollkommen soliden Körpers einen Raum einnimmt. Ist aber das erste: so ist es ausgedehnt, weil es zwischen den vorher verbundenen Theilen dieses Körpers einen leeren Raum hervorbringt.

Die Folge also, daß ein undurchdringliches Wesen auch ausgedehnt ist, ist nicht unbewiesen, wie der Recensent sich ein wenig zu übereilt ausdrückt. Auch im Buche selbst nicht unbewiesen, wie einem jeden die Ansicht sagen wird. Seine Bemerkung, daß aus dem dort angeführten, folglich auch aus den gegenwärtigen Beweisen keine Real-Ausdehnung folgt, ist nicht gegen, sondern für mich. Sie beweiset, daß er eher geurtheilt, als bis zu Ende gelesen hat. Denn Hennings in seiner Seelen-Geschichte, (welchen der Recensent hier zu sehr gelegener Zeit anführt,) und mehrere andere mit ihm, erklären die Real-Ausdehnung als eine solche, die mehrere in eins fortgehende Theile erfordert, welche durch das Gefühl unserer Sinne unterschieden werden können, und reell theilbar sind; die Ideal-Ausdehnung hingegen als eine solche, vermöge der ein Objekt in mehreren Orten, oder wo, welche man sich als nächst beysammen denkt, anzutreffen ist, obschon dasjenige, was in den verschiedenen Orten existirt, nicht reell trennbar ist. Nun frage ich einen jeden, der mein Buch selbst, oder auch nur die Folge der Recension gelesen hat, ob ich

nicht

nicht eben diese letztere Art von Ausdehnung von der Seele zu behaupten gesucht habe? Da also der Recensent am Ende doch mir meine Conclusion zugiebt, wozu disputirt er gegen die einzelnen Gründe? Und ist es nicht sonderbar, in einer einzigen Periode erst die Folge unbewiesen zu nennen, und hernach sie zuzugestehen?

Nun wird es leicht seyn, die einzelnen Gegen=Gründe des Recensenten, in so fern sie sich um diese Angel drehen, als wenig bedeutend zu erkennen. Wenn ich gesagt hatte, ein einfaches Wesen und ein Körper könnten unmöglich auf einander wirken: so setzt er mir die unumstößlichen Gründe entgegen, womit manche neuere Philosophen die Möglichkeit der Sache dargethan haben. Statt aller will ich hier nur diejenige Erklärung berühren, die die Henningsche Seelen=Geschichte enthält. Eine einfache Substanz, sagt er, wirkt zunächst in einen einfachen Theil des Körpers; durch deßen Veränderungen werden die übrigen Theile wegen des genauen Zusammenhanges gleichermaßen eine Veränderung erdulden müßen. Daß diese Erklärung noch nicht umgestoßen ist, wundert mich nicht wenig,

da der kleinste Hauch sie zerstieben kann. Denn

Einmahl sind die einfachen Theile der Körper noch lange so erwiesen nicht, daß man sie zur Erklärung eines eben so unerwiesenen Satzes gebrauchen könnte.

Zweytens folgt daraus unmittelbar, daß jedes einfache Wesen Kraft genug hat, das gantze Welt-System über den Haufen zu werfen. Ein jedes einfache Wesen kann jeden einfachen Theil eines Körpers in Bewegung setzen; durch deßen Bewegung kann es, vermöge des genauen Zusammenhanges der Theile, den gantzen Körper bewegen. Also kann jedes einfache Wesen die gantze Sonne, das gantze Planeten-System, gantze Welt-System verrücken. Will man diese Folge nicht zugeben; so sehe man, was daraus entsteht. Kann jedes einfache Wesen nicht jeden einfachen Theil eines Körpers in Bewegung setzen, weil die andern einfachen Theile deßelben Körpers diesen zurückhalten: so kann kein einfaches Wesen einen Körper bewegen, er sey so klein, wie er wolle. Ein Körper aus zwey einfachen Wesen bestehend, widersteht der Bewegung mehr als ein einziges einfaches Wesen;

Wesen; ein einfaches Wesen also kann ihn nicht von der Stelle bringen, also keinen Körper bewegen, also auf keinen Körper wirken, weil in aller Wirkung auf Körper Bewegung hervorgebracht werden muß.

Was der Recensent gegen meinen andern Beweis von dem Mangel alles Unterschiedes zwischen einfachen Seelen sagt, ist sehr gegründet. Bey genauerer Erwegung mancher Erfahrungen habe ich gefunden, daß die vollkommene Gleichheit aller menschlichen Seelen, so wie sie aus den Händen der Natur kommen, noch manchen Zweifeln ausgesetzt ist. Damahls war ich mehr geneigt, die ursprüngliche Gleichheit aller Seelen zu vertheidigen, und in dieser Voraussetzung war mein Beweis richtig genug.

Was er aber gegen den dritten Grund einwendet, ist theils nicht genug überdacht, und theils auch nicht gegen meine Conclusion. An einem untheilbaren Punkte des Gehirns kann die Seele nicht empfinden, hatte ich gesagt, weil die Nerven sich nicht in einen Punkt conzentriren können. Diese Schwierigkeit, antwortet er, hebt sich durch den subtilen Nerven-Geist. Allein alles genau erwogen,

hebt es sich nicht, es schiebt sich nur weiter hinaus. Denn es ist unläugbar, daß wir zugleich etwas sehen und etwas hören oder fühlen können, daß folglich die Ströme des Nerven-Geistes aus den Gehör- und Gesichts-Nerven sich zugleich nach der Seele zu ergiessen. Nun füllt entweder der Strom aus den Gesichts-Nerven den gantzen Platz der Seele, oder nicht. Ist das erste: so muß der Strom aus den Gehör-Nerven vorbeygehen; folglich müßen wir, so lange wir sehen, nicht hören können, welches gegen die Erfahrung ist. Ist das letzte: so wird die Seele von zweyen Linien von Nerven-Geist an zween verschiedenen Punkten berührt, und ist also ausgedehnt. Dies folglich war zu geschwind eingeworfen. Ferner wendet er ein, macht eine Ideal-Ausdehnung der Seele diese Bedenklichkeit auflöslich; eben dies habe ich durch diesen, so wie durch alle übrige Gründe darthun wollen. Dies folglich trifft mich nicht, und bestätigt im Gegentheil meine Behauptung.

Dadurch, daß die Seele undurchdringlich, ein mathematischer Punkt aber durchdringlich ist, sucht er meinen vierten Grund,

daß

daß die einfache Seele ein mathematischer Punkt ist, umzustoßen. Eine kleine Rücksicht auf das oben gesagte entkräftet diesen Einwand. Ist die Seele unausgedehnt: so ist sie ein mathematischer Punkt; ist sie aber undurchdringlich: so ist sie auch ausgedehnt.

Die Folge ist falsch, sagt er, bey dem fünften Beweise, daß Empfindung Berührung, folglich Ausdehnung erfordert. Wie er dies sagen konnte, begreife ich nicht, da er einige Zeilen vorher zugegeben hatte, daß aus der Unmöglichkeit, an einem untheilbaren Punkte des Gehirns zu empfinden, die Ideal-Ausdehnung folgt; da er eben dies gleich unten noch einmahl eingesteht.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Tiedemann, Dieterich,

Untersuchungen über den Menschen

Bd.: Anderer Theil

Leipzig 1777

Ph.sp. 845-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044581-2
VD18 90611632